Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - luglio-settembre 1968 - anno III - numero 3

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV*

RENOVATIO
rivista
di
teologia e cultura

VIII fascicolo

Direttore
Guglielmo Luigi Rossi

Redattore capo
Gianni Baget Bozzo

Segretario di redazione
Alberto Gagliardi

Uffici
Via XII Ottobre, 14
16121 Genova
Telefono 52588

Aut. del Trib. di Genova
27-10-1966 - N. 27/66

Visto, nulla osta
per la stampa
Gius. Mario Carpaneto
O.S.S.
Revisore ecclesiastico
2 ottobre 1966

IMPRIMATUR
Genuae, die 2-10-1966
Luigi Recagno
Vicario generale

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.860

Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - luglio-settembre 1968 - anno III - numero 3

Renovabitur ut aquilae juventus tua
(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

Fede e critica storica

ARTICOLI:

327 **Michael Schmaus** - La visione evolutiva del mondo alla luce della rivelazione.

349 **Marcel de Corte** - L'homme moderne dans ses communautés naturelles.

369 **Luigi Guglielmo Rossi** - Quid de fide divina et catholica credendum - Il dogma.

NOTE:

— Pastorale

407 *Jesús Solano* - El sacerdote en la sociedad nueva.

— Il dibattito

420 *Claudio Leonardi* - La teologia del post-concilio.

— Teatro

429 *Maria Chiesa* - Diego Fabbri: uno scrittore cattolico?

— Storia

435 *Giuseppe Marasco* - L'umanesimo cristiano di Ettore Vernazza.

— Segni dei tempi

441 *Sergio Quinzio* - Utopia ed escatologia.

452 *Oddo Bucci* - Il segreto dell'utopia.

LIBRI:

463 **Autori recensiti:** Blondel, Cognet, Cotta, de Lubac, De Negri, Doria, Erba, Jünger, Klein, Küng, Marcuse, Quinzio, Rondet, Sensini, Silone, Teilhard de Chardin, Torres, von Balthasar, von Hildebrand, Zoppi.

492 **Ricevuti.**

RIVISTE:

495 Religioni oggi - Rivista internazionale del dialogo - Informations catholiques internationales.

500 —

Fede e critica storica

La fede ha per oggetto la Rivelazione e quanto contiene. Naturalmente il contenuto della Rivelazione è riducibile a proposizioni intellettualmente enunciabili; la Rivelazione è e resta un fatto. Non una opinione, un fatto.

E' per questo motivo che la fede si incontra colla storia. Per lo stesso motivo gli uomini che intendono ragionare, essere illuminati e che non possono privarsi di un procedimento logico, chiedono alla storia delle testimonianze sul "fatto" della Rivelazione divina. Essi, poiché — liberi dal puro sentimento — sanno bene di che si tratta, chiedono alla storia ed alle scienze ausiliarie di documentare il loro giudizio di credibilità e di credendità sul fatto proposto dalla fede. Nessuno può impedire loro di esercitare questo diritto intellettuale e nessuno riesce a far tacere uomini richiedenti delle prove, colla sola affermazione che non esistono. Chi taglia il cammino della storia, rischia di tagliare la più semplice via verso la fede illuminata e cattolica.

Se la fede ha da fare colla storia, ha da fare colla critica storica. Infatti la storia la si fa colla esperienza e colle testimonianze. Le testimonianze esigono il documento, che, nella sua autenticità, integrità e veridicità, viene vagliato e giudicato dalla critica storica. L'incontro dunque tra la fede e la critica storica, almeno al livello culturale, diventa inevitabile.

Tuttavia la critica storica non può essere arbitraria, non può divertirsi a dire con leggerezza "si" o "no"; è bene spesso in grado di attingere una certezza morale. La certezza, morale o fisica o metafisica o matematica che sia, è sempre certezza e dà la pace obbiettiva all'anima.

Tuttavia esiste critica storica e critica storica. Ossia esiste una critica storica che può dare la pace sulla verità

dei fatti e ne esiste un'altra, dalle molte forme, che non può dare la certezza serena. Bisogna non confondere la critica, che ha diritto alla credibilità, con quella che, per difetto di serietà scientifica e di correttezza logica, non vi ha alcun diritto.

La prima poggia sul documento, lo fa interpretare da altri attendibili documenti, lo fa quadrare col complesso certo, è ossequiente al principio scientifico « la conclusione non accoglie elementi più larghi di quelli che sono nelle premesse », non fa preclusioni arbitrarie, né anticipazioni di fantasia. E' cauta, discreta, ma sicura.

La seconda non parte dal documento e dalla sua intepretazione documentaria, accoglie e segue princìpi teorici, lascia il campo alla fantasia, costruisce d'acchito e, naturalmente, è disposta a cambiare secondo gli umori.

La critica storica intesa nel primo senso ha il diritto e il dovere di occuparsi delle vicende cristiane al primo e secondo secolo, arrivando a conclusioni che sono di ordine scientifico e dànno la sicurezza sulla esistenza storica di fatti, la consistenza dei quali interessa l'oggetto della fede.

La seconda non ha alcun diritto di affermare e di precludere perché in verità non segue un metodo perfettamente scientifico, e quanto non può edificare, altrettanto non può distruggere.

Solo la critica storica veramente scientifica porta alla verità obbiettiva e può servire a chi si pone domande legittime sulla origine della propria fede.

Se Dio ha voluto che l'oggetto della fede fosse portato da un "fatto", si ha in proposito il dovere di rispettare la pura metodologia scientifica, colla quale si "rispettano" i fatti e non si torcono a preconcetti arbitrari.

ARTICOLI

La visione evolutiva del mondo alla luce della rivelazione

MICHAEL SCHMAUS

La problematica dell'evoluzione mostra in modo particolarmente chiaro quali profondi cambiamenti si siano realizzati nel corso degli ultimi anni sulla carta meteorologica della teologia. Ciò che poco tempo fa era sussurrato nell'orecchio, per usare una parola della Scrittura, oggi insieme a molte altre cose, viene annunciato dai tetti e non raramente con voce penetrante. Questo processo pone con particolare forza la questione se la Chiesa, sotto la pressione del tempo e della opinione pubblica, abbia abbandonato o sia pronta ad abbandonare dei principi, anzi dei dogmi, già sostenuti con grandi energie. Per poter dare una risposta soddisfacente, bisogna esaminare con grande cura il complesso stesso dei problemi. Non si arriverebbe ad una conclusione se si volesse semplicemente affermare che i teologi « conservatori », per legami tradizionali di immobilità, si oppongono alle esigenze del tempo presente, mentre i « progressisti » si lasciano portare in alto dall'onda del pensiero moderno.

Con tali slogan, non si penetra fino al nocciolo dell'argomento. Nello sfondo si trova una problematica molto più profonda: perché si tratta in ultima analisi di sapere che cosa sia la teologia. A ciò naturalmente non si potrà dare una risposta completa; ma mettiamo l'accento sul fatto che si possono distinguere due specie di procedimenti teologici: una realistica e una concettuale.

Si potrebbe però anche dire: una esistenziale-concreta, ed una concettuale-astratta. E' entro questo quadro molto ampio che bisogna cercare la soluzione.

Il tema implica la domanda se la rivelazione, cioè quella autocomunicazione di Dio agli uomini, testimoniata dalla Scrittura, proclamata dall'annuncio cristiano e accettata nella fede, presenti di per sé uno sviluppo in un movimento di senso ascendente: se quindi essa stessa costituisca un elemento di

carattere particolare, elemento costitutivo del flusso evolutivo totale, o se essa, stando al margine del processo evolutivo e esaminandolo criticamente, lo sottometta al suo giudizio normativo, come un soggetto prende conoscenza e giudica l'oggetto conosciuto.

Se essa stessa porta il carattere dell'evoluzione e di conseguenza fluisce nel flusso totale, allora, deve, per giungere alla comprensione di se stessa, riflettere su se stessa, come su un avvenimento entro il processo della totalità e nello stesso tempo mettersi come in risalto per rispetto al tutto.

Una tale riflessione sopra se stessa, quale qualche cosa di divenuto in un lungo processo storico, implica d'altra parte la riflessione sull'evoluzione completa, in quanto non si può comprendere la rivelazione cristiana se non si esamina la situazione storica in cui è avvenuta, nella quale è inquadrata, e nello stesso tempo per il quale è stata formulata.

Un tale esame conduce al risultato che, nel corso dell'evoluzione generale, ci sono lunghe distanze in cui non si trova nessuna auto-rivelazione divina, e che quindi si possono dire « libere da rivelazione » purché il termine rivelazione non venga inteso in senso lato, quale epifania divina, ma nel significato proprio, quale viene annunciato dal cristianesimo, della rivelazione di Cristo e della sua preparazione.

Questo processo di rivelazione si è realizzato in singoli eventi.

Se in tali casi, per esempio nell'esodo delle tribù israelite dall'Egitto, si tratti di rivelazione e non soltanto di eventi storici nel senso profano, non può essere conosciuto attraverso la fattità dell'evento, ma solamente attraverso la parola che l'accompagna e lo interpreta.

La problematica dell'evoluzione della stessa rivelazione, delineata da queste riflessioni, sarà in questo studio presa in considerazione solamente in quanto necessaria per il giudizio sull'evoluzione generale.

In questa relazione si tratta di mettere sotto la luce della rivelazione la evoluzione sostenuta dalle scienze naturali e dalla ricerca storica e dalle discipline che si trovano fra queste due, quale ad esempio, la psicologia o l'economia.

E' proprio per il fatto che intraprendiamo questo tentativo che facciamo della teologia; in quanto la teologia consiste nella riflessione riguardante il fatto e il significato della rivelazione usando i mezzi scientifici.

Oggi la teologia non potrà in nessun modo negligere il pensiero evolutivo se non vuole abbandonare se stessa.

Essa si costituisce oggi quale teologia, solamente incontrando il pensiero evolutivo.

Come essa durante i primi quindici secoli della sua storia, si è formata e riformata incontrando, rifiutando, integrando la filosofia greca, poi nei tempi più recenti, discutendo con la storia, così oggi essa dovrà incontrarsi con il pensiero evolutivo.

Naturalmente ciò non significa che essa può dimenticare o escludere la filosofia e la storia. Bisogna piuttosto sottolineare che non può esistere nel tempo presente una teologia pienamente degna di questo nome, senza l'accettazione della trinità del pensiero filosofico, storico ed evolutivo.

Il pensiero evolutivo domina oggi tutta la scienza e la tecnica, anzi, il modo pre ed extra-scientifico, di concepire la vita.

Anche colui che oggi mantiene un atteggiamento riservato e prudente di fronte alla tesi dell'evoluzione del mondo, deve concedere che essa, tramite numerosi argomenti convergenti provenienti da varie scienze, è diventata una teoria di fronte alla quale non esiste migliore alternativa per spiegare i fenomeni constatati dalle scienze. Praticamente non si può dubitare dell'evoluzione quale spiegazione valida del nostro mondo, benché le singole interpretazioni siano ancora molto distanti o contrastanti.

Da ciò consegue, che se la teologia si interessa ai problemi dell'evoluzione, questo non significa una tattica pedagogico-prudente di adattamento alle necessità presenti, ma un elemento di struttura proprio della sua natura.

Poiché fa parte della natura della teologia di penetrare, illuminare e rendere comprensibile con tutti i mezzi dell'intelligenza umana la rivelazione, da essa interpretata e annunciata. Che ciò si faccia in modo diverso di fronte a orizzonti diversi di pensiero, non sta alla libera scelta dell'interprete.

Al contrario ognuno che si dedichi a questo compito è impegnato dall'argomento stesso. Questo procedimento non significa un'abile relativizzazione della verità di fronte alle esigenze del tempo. Nessun aggiornamento superficiale è necessario per invocare questa novità di linguaggio, ma è necessaria invece una nuova scoperta e vivificazione della verità, che si mostra nuova rimanendo identica a se stessa, e si costruisce continuamente un corpo nuovo. Ciò comporta un arricchimento della teologia (non della rivelazione) con nuove conoscenze, modi di pensare, ed una nuova dinamica.

Se esiste una verità assoluta al di fuori della storia, non esiste una teologia assoluta al di fuori della storia. Chi volesse

perseguire una tale idea, produrrebbe solamente il fantasma di una pseudo-teologia.

Se la Chiesa e la massima parte dei teologi, non tutti, fino a pochi decenni fa si sono dimostrati verso l'evoluzionismo, rifiutanti, diffidenti o almeno scettici, se ne trova la causa in una idea insufficiente dei princìpi dell'interpretazione della Scrittura e anche delle tesi non abbastanza chiarite dell'evoluzione stessa.

La Chiesa sentiva la legittima preoccupazione che, tramite le affermazioni della teologia evoluzionista, fosse distrutta la fede nella creazione, e che l'uomo, completamente inquadrato nel flusso naturale, perdesse la dignità che lo distingue dall'animale.

Di fatto, parecchi rappresentanti dell'evoluzione professano l'assioma: o creazione o evoluzione.

Nello stesso tempo anche la teologia medesima era causa di tesi di tale genere, in quanto sosteneva un concetto di creazione puramente statico.

Tale preoccupazione della giusta comprensione dell'uomo era simile a quella dei profeti del vecchio Testamento nella loro lotta gigantesca condotta contro gli dèi della natura, cioè contro l'idolatria, in favore del Dio, Signore della storia e dell'uomo libero, distinto dalla natura, anche se strettamente legato ad essa.

Una condanna formale delle tesi evoluzionistiche da parte della Chiesa non è mai avvenuta. Solamente papa Pio XII, nella sua enciclica « *Humani generis* » del 20 agosto 1950, dichiarava che tra la fede cristiana ed il pensiero evolutivo non vi è necessariamente contraddizione.

Papa Paolo VI si esprimeva in una allocuzione ad un gruppo di studenti di teologia nell'anno 1966 con un tono più positivo.

Nessun teologo potrà in futuro sostenere che la evoluzione sia in opposizione con la fede senza porsi egli stesso in opposizione con la fede. Pio XII e Paolo VI hanno fatto alcune riserve che si riferiscono sia all'interpretazione atea dell'evoluzione che a posizioni indelebili della fede cristiana, e che costituiscono delle direttive di prudenza pastorale, condizionate dalla attuale situazione. Esse indicano i punti da tenersi per la salvaguardia del dogma: in questo senso non escludono una ulteriore discussione, anzi, la esigono di fronte al progresso delle rispettive scienze e della teologia stessa.

Torneremo in seguito su questo problema trattando di un caso particolare.

La teologia da parte sua non è chiamata a dimostrare la tesi evoluzionistica o a confutarla. La teoria evoluzionistica, il fatto dell'evoluzione, i suoi limiti, la sua prospettiva ed il suo significato debbono sempre essere presenti sull'orizzonte di una riflessione teologica di onesta fattura.

E' questo il compito principale della teologia: riflettere sul rapporto dell'uomo verso Dio, di Dio verso gli uomini, e degli uomini fra di loro: così come sul rapporto degli uomini verso la realtà non umana, cioè in ultima analisi sulla salvezza degli uomini attraverso il dialogo con Dio ed attraverso il dialogo fra di loro.

Ciò non è possibile senza rispondere alla domanda: che cosa è l'uomo?

Naturalmente la teologia deve porsi la domanda: che cosa è Dio. Ma non esiste speranza di poter dire qualche cosa di valido, se non viene detto qualche cosa di valido sulla domanda che cosa sia l'uomo. Perché di Dio noi possiamo parlare solamente in modo umano.

La teologia è essenzialmente orientata antropologicamente senza diventare antropologia.

Non si può rispondere alla questione riguardante l'uomo in modo puramente fenomenologico-ontologico malgrado sia indispensabile questo metodo; ci vuole la « retrospettiva » sul suo divenire sullo sfondo dello sviluppo storico: l'uomo è quel che diviene a partire dalla sua origine.

Prima di tutto, quindi, la teologia deve occuparsi della questione del « dove » dell'uomo. Dove conduce la sua via, non solamente la via del singolo, ma di tutta l'umanità, anzi di tutto il mondo?

Che l'uomo sia un essere in via, si può facilmente spiegare quando si pensa che ogni momento della vita umana ha sopra la parola: non ancora.

Nell'uomo si trovano continuamente delle possibilità non ancora esaurite che tendono ad essere realizzate nel futuro. Le promesse divine testimoniate dalla Scrittura ci dànno indicazioni sul futuro umano. Di conseguenza la teologia è in primo luogo scienza della via e del destino, secondariamente essa è anche scienza della sua essenza in quanto deve riflettere chi si trova in via e come si presenterà l'ultimo futuro.

La questione sull'essenza è compresa nella questione sul destino. La questione del futuro è la questione centrale della teologia.

Il problema del destino futuro crea l'inquietudine più intima dell'uomo, non solo oggi, ma in ogni tempo.

Il fatto che questa domanda tocca in profondità l'uomo potrebbe costituire la causa principale per cui le opere del teologo cattolico H. Schell all'inizio del secolo, il libro di Lemconte du Nouy sul destino dell'uomo (1947), le opere di E. Blochs (prima di tutto « *Principio di speranza* »), di Jürgen Moltnauns (« *Teologia della speranza* »), quest'ultimo iniziante una nuova via della teologia evangelica, e, prima di tutto e in modo maggiore, l'opera di Teilhard de Chardin hanno trovato e trovano vivissima, anzi violenta approvazione.

Il messaggio della Chiesa e la teologia hanno il futuro, anzi il futuro definitivo (possiamo dire il futuro assoluto) da proclamare e su cui riflettere.

Esse devono dare impulso al movimento verso questo futuro radicale. Prendono anche in considerazione il passato, ma, la provenienza, per loro, è solamente di interesse per il fine.

La provenienza garantisce la destinazione. Questa non viene fissata in modo deterministico dall'origine, si presenta piuttosto in modo inverso, così che il senso dell'origine, il senso del passato, dell'inizio e dello sviluppo vengono determinati dal futuro.

E' il futuro che dà senso e determinazione al passato e non viceversa. La proclamazione teologica del futuro si distingue per la sua assolutezza così come l'analisi teologica dell'origine si distingue da ogni altra analisi del passato per la sua assolutezza.

La proclamazione teologica del futuro non contiene una temibile diminuzione, ma un accrescimento nella sicurezza e nell'attesa dell'avvenire e uno sforzo coraggioso e doloroso per entrare in esso.

Essa supera tutte le altre speranze e promesse circa il futuro e tutti gli sforzi umani in questa direttiva, come supera tutte le altre interpretazioni riguardanti il mondo e l'uomo.

In una tale considerazione l'estendersi temporale in avanti e indietro non deve essere compreso esclusivamente nel senso aristotelico del *prima* e del *dopo* nel tempo, ma soprattutto nell' interpretazione biblico - agostiniana del contenuto relativo alla qualità del tempo, malgrado non manchi l'estendersi formale verso il passato e il futuro.

La teologia si rivolge verso l'assoluto *in avanti* e *in indietro*. Questo ancorarsi del futuro nell'assoluto su cui si fonda l'ancorarsi nell'assoluto del passato, non deve intendersi però puntualmente. Essa non è una fissazione momentanea di inizio e di fine. Al contrario, l'assoluto stesso si trova in continuo movimento.

Il futuro assoluto in cui vivranno gli uomini nell'immediato

incontro col Dio dell'amore ed in completa unione fra di loro aumenterà senza interruzione e senza fine di intensità, in quanto l'amore infinito che chiamiamo Dio penetra sempre più profondamente nell'uomo, senza nessun limite, inesauribile a causa della sua infinità metafisica.

Questo movimento immanente nell'infinito, e rivolto verso l'infinito, proviene senza fine dall'infinito in quanto viene dal Dio Trino che è scambio di vita nella pienezza infinita.

E che nondimeno si proietta in modo analogo nel mondo divino. In tal modo inizia quel movimento che si svolge imprevedibile, non in linea retta ma in molte curve, in improvvisi zig-zag attraverso profondi insuccessi. E finalmente arriva a Lui che sta ed agisce oltre la totalità del movimento. Dio chiama a sè il movimento che sta innanzi a Lui e lo conduce di nuovo nella sua propria vita. Non per questo il movimento finisce, al contrario esso scorre più ampio sul piano dell'essere infinito.

In questo movimento verso il futuro totale ogni sviluppo parziale all'interno della storia viene assunto, conservato al di sopra di se stesso, condotto verso il suo fine vero.

Ciò compierà e supererà tutte le speranze e i sogni umani, tutti i desideri e le illusioni, tutti gli sforzi politici, sociali, economici, scientifici e tecnici.

Un tale atteggiamento rivolto verso il futuro non è utopia, ma pensiero e azione fondati sulla realtà, in quanto l'uomo è spinto al più alto sforzo dello spirito e del corpo mentre può essere sicuro delle energie provenienti dalle origini e dal futuro, cioè quelle divine.

Arriviamo al particolare, cioè al problema della creazione, del divenire dell'uomo, dello stato primitivo umano, del monogenismo, del poligenismo, del peccato originale, del peccato in generale, del perfezionamento del mondo.

Nonostante questa montagna di problemi, spero di riuscire a presentare brevemente l'essenziale.

La fede cristiana esclude l'alternativa « creazione o evoluzione ». Non si deve decidere per l'una o per l'altra, non è necessario rifiutare la fede nella creazione quando si accetta la tesi dell'evoluzione, non si deve rifiutare la tesi dell'evoluzione quando si crede alla creazione.

Non solo la teoria dell'evoluzione sta in accordo con la creazione, anzi, la esige, poichè senza di lei la causa della realtà sarebbe inesplicabile e la provenienza del superiore dall'inferiore non comprensibile logicamente.

Comunque si voglia comprendere l'atto della creazione, rimane essenziale per la fede cristiana: sia la distinzione fra es-

sere assoluto e relativo, sia anche la provenienza dell'essere relativo dallo sfondo assoluto di una libera decisione dell'essere personale assoluto.

L'essere relativo è una partecipazione all'essere assoluto donata liberamente. L'assoluto si fa presenza e manifestazione nel relativo. Così tutto è epifania di Dio, storia e cosmo.

A tale proposito non importa in quale condizione, in quale stato primitivo, formato o informe, si sia trovato l'essere relativo al suo inizio, se deve essere capito quale corpo primitivo o quale energia primitiva.

Se la scienza naturale odierna cerca di determinare la lunghezza del tempo in cui il nostro mondo si è sviluppato da una forma primitiva ignota, ciò non dà al teologo, né motivo, né possibilità di constatare, per così dire, il momento della creazione del mondo. In effetti l'inizio di tale sviluppo, ipotizzato dalla scienza naturale, che ha condotto verso la forma attuale del mondo, può da parte della scienza essere interpretato quale fine di uno sviluppo precedente. Così si può tornare indietro senza raggiungere un termine, malgrado la temporalità insegnata dalla Chiesa.

Ciò che la Scrittura nel libro del Genesi comunica circa il processo della creazione del mondo e circa l'inizio e la continuazione della storia umana, e conseguentemente circa gli eventi che introducono la storia della salvezza, è il frutto di una riflessione nella fede che un pio, vivente nel quadro dell'alleanza del popolo di Israele con Dio, ha fatto, guidato dallo spirito di Dio.

In ciò era condotto dall'esperienza che, nonostante l'alleanza con Dio, esistevano peccato e perdizione, e in una misura tale che era come se l'alleanza con Dio non fosse esistita.

Era essa forse una grande illusione?

Erano le promesse per il futuro e la speranza per esso una fata morgana?

Ciò che sta a cuore a questo pio o piuttosto a questi pii che incontriamo quali autori del primo libro della Scrittura è di mostrare che la responsabilità per lo stato deprimente attuale non è di Dio, ma degli stessi uomini che ne sono i responsabili, poiché essi stessi sono sempre i propri becchini a causa dei loro peccati, a causa del loro dissenso con Dio. Sono queste cose che costituiscono la vera fonte della confusione nella storia umana.

Sia questo inizio infausto della storia umana che l'origine del mondo buono, da Dio vengono espressi nel Genesi mediante il linguaggio simbolico proprio degli autori.

Il problema relativo all'origine e allo sviluppo del nostro

mondo dalla materia primitiva è un problema angoscioso per ogni filosofo o teologo, anzi per ogni uomo che sia convinto della teoria evoluzionistica; come da energie primitive, non divine, create da Dio è potuto sorgere il mondo della nostra esperienza. Sembra infatti che tale processo sia in opposizione con il principio che dall'inferiore non possa provenire qualche cosa di superiore. Non è possibile in questo luogo elencare tutti i tentativi intrapresi per la soluzione di tale problema. Non possiamo spiegarci l'origine del mondo né soltanto d'energie o particelle primitive né riferendoci soltanto all'atto creatore di Dio o a una continua attività creatrice di Dio, ma soltanto mediante un insieme di attività divina e di attività creata. In questo processo bisogna attribuire a ognuno di questi fattori ciò che gli è proprio. Dio agisce quale Dio, la creatura quale creatura.

Ciò significa: Dio opera il tutto e anche la creatura opera il tutto. Ciò conduce al seguente risultato: l'energia creata tende al di sopra di sé. Si trovano infatti in essa possibilità che tendono a realizzarsi. In questo processo di continuo sorpassare se stessa, l'energia creata e la materia creata ricevono impulso e sostegno dalla onnipotenza divina.

Dio stesso stimola l'energia tendente a superare se stessa, che tende a salire al di sopra di sé, verso altro, più grande, più nuovo. Questo processo si attua in molti gradini e curve che spesso sembrano essere il termine di un determinato processo. Ma nel tutto domina la tendenza verso gradini più alti.

Un gradino di particolare importanza è il gradino della vita. E' verso questo che la « cosmogenesi » è ordinata dall'inizio. Esso è diverso da tutti i gradini organici precedenti. Dal punto di vista teologico, niente si oppone all'interpretazione della vita quale espressione di determinate strutture della materia. L'origine della vita non richiede necessariamente un particolare intervento divino, essa non può considerarsi quale dimostrazione convincente per l'esistenza di Dio.

Se la scienza naturale assume quale ipotesi che la vita sia manifestazione e conseguenza di determinate strutture, di energia e di materia, la teologia non è costretta da alcuna ragione a porvi obiezione. Essa accetta la soluzione di questo problema quale appartenente al campo della scienza naturale. Inoltre non bisogna dimenticare mai che tutto il processo evolutivo viene operato da una continua attività creatrice di Dio.

Una volta sorta, la vita si sviluppa verso forme sempre più alte e complesse. Si può parlare di una « ascesa biologica ». A tale proposito la ricerca ci ha dato risultati più sicuri di quelli relativi al campo non organico. Senza dubbio l'ascesa biologica

non è universale, non si attua né in linea diretta né in modo regolare.

Tuttavia i fatti presentati dalla biologia evolutiva mostrano che l'evoluzione possiede un orientamento generale, una tendenza verso forme superiori determinate. E' così possibile stabilire delle leggi che permettono la previsione di processi specifici più o meno lunghi. Questa tendenza non si riferisce ad ogni singolo campo, perchè vi sono speci di piante e di animali che muoiono o che degenerano.

La tendenza biologica determinante è quella verso l'uomo. L'uomo presenta il punto culminante della evoluzione.

Manifestamente essa è orientata antropologicamente.

Secondo Teilhard de Chardin, l'evoluzione implica dalle sue origini la presenza del pensiero nel mondo e quindi si dirige verso l'uomo. Ciò non significa che entro l'evoluzione totale ogni flusso evolutivo pervenga all'uomo. In molte fasi evolutive essa si ferma prima della nascita dell'uomo, o si distacca dalla corrente principale. Ma anche questi svolgimenti dell'evoluzione hanno un rapporto ontologico con l'uomo perché provengono in ultima analisi dalla stessa fonte.

La tesi che l'evoluzione tenda verso l'uomo non vuol affermare che una tale teleologia possa essere riconosciuta con sicurezza dalla scienza naturale.

La scienza della natura si interessa prima di tutto ad una ricerca causale e non a una ricerca teleologica.

Tuttavia si possono constatare con sicurezza gli orientamenti teleologici della evoluzione da parte della filosofia e della teologia.

Con numerosi sforzi, con molti tentativi non riusciti, l'evoluzione si muove verso l'uomo. A questo punto sorge una problematica essenziale. Secondo la fede cristiana l'uomo, malgrado il suo radicamento nell'animalità, si distingue dall'animale non solo funzionalmente, ma anche ontologicamente, e precisamente per il fatto di essere persona. La persona ha il suo fondamento nello spirito.

Secondo l'opinione comune dei teologi cattolici, si può accettare il derivare dell'uomo dal mondo animale solo per la parte corporea. Bisogna invece affermare la immediata creazione di ogni anima spirituale da Dio, e la sua incarnazione nel corpo proveniente dal mondo animale, se non si vuole cancellare o togliere la differenza essenziale tra uomo e animale.

Il papa Pio XII, nella enciclica già citata « *Humani generis* », ha ricordato in modo esplicito questa dottrina tradizionale e l'ha espressamente insegnata.

Bisogna porsi la domanda, se, di fronte ad una tale tesi, si può ancora parlare di una autentica evoluzione nel campo umano, in quanto ciò che è di più umano nell'uomo, cioè l'anima spirituale e la libertà che lo distingue dall'animale, non è il risultato di una evoluzione, ma l'effetto di una attività divina che penetra dal di fuori nell'uomo. Inoltre ci si chiede se nella comprensione dell'uomo non viene introdotto un dualismo estraneo alla Scrittura. La domanda è di estrema importanza. Questo è il punto in cui sorgono oggi la maggioranza delle discussioni teologiche più accese.

Si comprende che le domande sollevate impegnano i teologi cattolici a trovare una risposta, che eviti la confusione tra uomo e animale e che risolva o attenui i problemi sorti. Non si potrà trovare risposta che escluda ogni dualismo o conceda l'accettazione di una evoluzione totale, se si vuol mantenere la differenza essenziale tra uomo e animale.

Intanto forse si potrà dire ciò che segue: ogni singolo essere vivente e i gruppi unitari di esso si superano in virtù di una tendenza agente in essi e di una continua energia divina che conduce verso qualche cosa di sempre nuovo e superiore. Mentre attuano così le possibilità in essi latenti, tramite processi molto complessi, si giunge ad una struttura della materia che si compie nel cervello. Questo non è ancora principio sufficiente di qualche cosa di nuovo, cioè dell'anima spirituale, ma costituisce la sua indispensabile condizione ed il suo inderogabile presupposto.

Anche molti esseri viventi preumani possegono una specie di estimativa e di giudizio sensibile che rendono possibile un agire intelligente. Basta ricordare l'intelligenza dei cani. Secondo Konrad Lorenz, studioso del comportamento animale, bisogna attribuirla anche alle oche. L'intelligenza dell'uomo si distingue per la sua capacità di autoriflessione.

Quando l'evoluzione è giunta ad una determinata struttura, le è propria una tendenza verso la vita spirituale nel senso indicato.

In conseguenza alla differenza essenziale tra spirituale e non spirituale, essa non può giungere con la propria energia al fine verso il quale tende.

A questa tesi non si possono opporre le osservazioni e le scoperte dei paleontologi. Questi si trovano solo in condizione di trarre da determinati fenomeni, come le strutture morfologiche e i resti delle culture (gli strumenti), la conclusione che si tratti di un uomo. Tale constatazione presuppone che si sappia cosa sia l'uomo. Questo presupposto è anteriore ad ogni sforzo

paleontologico. Solo quando si sa prima che cosa intendere per uomo si può dire ad un fenomeno scoperto dalla paleontologia: questo è un uomo.

In caso contrario la scoperta dovrebbe essere indicata come X ignoto. La differenza fra uomo e animale si manifesta in funzioni differenziate.

Constatare tali differenze è compito dei paleontologi. Di conseguenza procedono in modo fenomenologico. Filosofia e teologia non sono chiamate a dare aiuto a tale proposito. Non sono in grado di farlo e non lo devono voler fare. Ma sono chiamate in causa quando si chiede del principio in base al quale le funzioni si diversificano. A tale proposito si chiederebbe troppo al paleontologo, se si volesse ottenere da parte sua una risposta.

La teologia insegna che si tratta di un principio diverso dalla materia, cioè dello spirito, anche se in essa ancorato. Bisogna accettarlo, se si vuol sufficientemente spiegare le funzioni tramite le quali l'uomo si differenzia dall'animale.

Lo spirito tuttavia non può intendersi quale epifenomeno della materia. Anzi deve intendersi piuttosto come qualche cosa di non nato dalla materia stessa, anche se sta nella materia e la compenetra.

Il sorgere dello spirito nel mondo animale giunto ad una determinata altezza deve essere attribuito alla azione di Dio. Ciò non deve intendersi come se Dio si inserisse quando il processo evolutivo ha raggiunto il livello richiesto e aiutasse la materia a progredire, come il maestro aiuta lo scolaro a finire una frase che da solo non riesce a portare a termine. Dio rimane sempre causa primaria, non diventa mai causa secondaria.

Conduce l'agire creativo verso il fine, quale causa fondamentale che comprende tutto e opera tutto, sempre dinamico e presente.

Dio crea continuamente. Sclo in tale modo la materia può giungere a quel livello di struttura che esige lo spirito.

Dio quindi continua la sua attività creatrice e la porta al termine quando produce lo spirito. Soltanto così la creatura può raggiungere ciò a cui tende, ma che non è capace di ottenere con le sue sole forze.

Secondo l'eterno, divino piano della creazione, in ragione della sempiterna azione creatrice divina, sorge l'anima spirituale nella materia organica, quando secondo la volontà di Dio è venuta l'ora. Dio non opera ciò in un momento qualsiasi, e neanche lo può compiere ragionevolmente in qualsiasi fase della evolu-

zione; soltanto quando l'evoluzione del mondo da lui stesso operata offre il kairos. Riflessioni di questo genere garantiscono la unità della natura dell'essere umano senza che siano identificate materia e spirito.

Quando sorge lo spirito e si infonde nella materia, questa viene accolta in un'ordine superiore, ma senza essere alterata in se stessa. Poiché lo spirito è imparentato con la materia, e la materia è parente dello spirito. E' difficile presentare esattamente il concetto di questo rapporto ontologico. Quando nell'organismo, in determinate condizioni e presupposti in base alla azione comprensiva di Dio, il nuovo principio diventa attivo, questo non somiglia più a un miracolo che sconvolge tutta l'evoluzione.

Tuttavia l'uomo è la corona, il fine della evoluzione orientata verso di lui. In ciò è compreso il rapporto soggetto-oggetto dell'uomo di fronte alla natura. L'uomo trasforma la terra in tal modo che al suo sorgere inizia una nuova fase del processo evolutivo.

Nello stesso tempo si manifesta nell'uomo il significato dell'evoluzione. In lui si può conoscere e comprendere il significato di ciò che precede l'uomo.

Il primo uomo non deve essere inteso quale essere vivente nella pienezza della condizione umana. Bisogna intenderlo quale inizio non solo del genere umano, ma anche quale inizio di pienezza di ciò che chiamiamo condizione umana. Esso si è sviluppato sia nella parte corporale che in quella spirituale, cioè nella totalità di sé stesso, verso la condizione che oggi conosciamo quale uomo e che tale chiamiamo. Forse il primo uomo si può paragonare a un bambino che in un processo lento giunge al pieno possesso di se stesso e alla maturità umana. (Se vogliamo fare una finzione, possiamo chiederci se uno di noi migliaia di anni fa avesse incontrato il primo uomo, l'avrebbe riconosciuto quale possibile interlocutore, cioè simile a se stesso. Ma anche il contrario è da considerarsi: cioè che se il primo uomo fosse stato trasferito in una moderna città industriale, non si sarebbe trovato a suo agio, anzi avrebbe perso la ragione). Questa affermazione non è in nessun modo in contrasto con la dottrina della Chiesa circa la grazia soprannaturale dell'uomo. Perché la grazia non presuppone un determinato livello di esistenza umana, ma semplicemente un'esistenza umana.

Una questione importante è quanto spesso sia avvenuto lo sviluppo di un preumano a quel livello biologico che costituisce il presupposto e la condizione per il sorgere dello spirito quale voluto e operato da Dio.

Una volta o più volte? Gli uomini di oggi discendono tutti da una sola coppia o da una molteplicità di coppie? Si tratta del problema del monogenismo e del poligenismo. A suo confronto è sorta oggi fra i teologi una acuta discussione. Nelle riunioni preparatorie del concilio Vaticano secondo, fu proposto di dichiarare quale dogma cattolico il monogenismo. Ciò non è avvenuto.

Già in precedenza Pio XII, nella enciclica « *Humani generis* », aveva sottolineato che non era concesso ai cattolici di accettare il poligenismo.

Il papa porta quale ragione la non evidenza (nequaquam apparet) di come esso possa essere armonizzato con il dogma del concilio di Trento riguardante l'universalità del peccato originale.

Paolo VI il 16 luglio 1966 ha sottolineato davanti a un gruppo di teologi che il peccato della disubbidienza di Adamo, progenitore universale, era di fondamentale importanza per l'umanità. Aggiunse che il poligenismo non era dimostrato e che non poteva essere accettato, se implicava la negazione del peccato originale.

Questo testo, che non possiede il carattere della infallibilità, ma che tuttavia presenta una espressione del supremo testimone della dottrina della Chiesa e che è di alto impegno, è stato interpretato in vari modi.

Si è chiesto, se il papa volesse dire che il poligenismo non poteva essere accettato in quanto o perché esclude il peccato originale. Quale che sia la risposta, non esiste alcuna dichiarazione formale e infallibile della dottrina della Chiesa che renda assolutamente impossibile il poligenismo al cattolico.

Anche l'enciclica « *Humani generis* » non condanna formalmente il poligenesimo quale eresia. La preoccupazione del papa sta nel mantenere il dogma del peccato originale.

Dal testo dell'enciclica non si può stabilire se il papa intenda affermare che fino a ora la compatibilità del poligenismo con la dottrina del peccato originale del concilio di Trento non sia evidente in nessun modo; o che la compatibilità per principio (e di conseguenza per sempre) non possa essere dimostrata.

Per ulteriore chiarezza bisogna esaminare se la dottrina del concilio di Trento, riguardante il peccato originale, richieda per principio e in modo stringente il monogenismo. Il testo del concilio così si esprime: « Chi afferma che il peccato di Adamo, che nella sua origine è trasmesso per generazione, non per imitazione, a tutti come inerente e proprio a ognuno, può essere

tolto per le forze della natura umana o per altro rimedio diverso da quello dei meriti dell'unico mediatore nostro, Gesù Cristo... sia anatema ». Come davanti ad ogni dogma della Chiesa, occorre, per la comprensione di questo testo, chiedersi quale sia la preoccupazione e l'intenzione del concilio. La preoccupazione del concilio è positiva e negativa a un tempo.

L'aspetto positivo dice che tutti gli uomini sono peccatori in ragione della loro implicazione al peccato del padre primitivo.

Adamo non ha danneggiato solo con il suo cattivo esempio. Il peccato originale non è solo una imitazione del cattivo esempio. Esso è una partecipazione al primo peccato dell'uomo. L'aspetto negativo si esprime così dal concilio: che non esiste altra via per liberarsi da questo peccato che attraverso Gesù Cristo.

L'intenzione del concilio era diretta contro il pelagianesimo, con tutte le sue forme e tendenze. Questa è una preoccupazione comune sia del concilio, sia dei riformatori. Riguardo al « come » della partecipazione del peccato originale, il concilio dice che non consiste in una mera imitazione, anzi che ognuno partecipa al peccato originale di Adamo in ragione della generazione. Ma non si esprime però formalmente in riferimento a come tale implicazione sia avvenuta. Insegna il fatto del peccato originale per dimostrare, sotto il fondo oscuro delle impossibilità di autoredenzione, l'azione salvifica di Gesù Cristo solo e unico Redentore.

Il concilio di Trento stesso non dovette affrontare il problema del modo in cui avviene l'implicazione di tutti gli uomini nel peccato originale. Di conseguenza non poteva dare una risposta formale ed esplicita a tale domanda. Si può chiedere, se la Scrittura stessa dia una risposta. Al primo sguardo infatti pare faccia discendere tutti gli uomini da un individuo primitivo. Ma esaminando più attentamente, si vede che anche essa non dà una risposta determinata. Essa dice, in riferimento alla creazione dell'uomo, che esso, come tutto il mondo inorganico, la piante e gli animali, deve la sua esistenza a un atto creatore di Dio. Dio ha creato le piante e gli animali e anche l'uomo. Senza dubbio non ci si può difendere contro l'impressione che pur se la narrazione della creazione dell'uomo non si riferisce formalmente al primo individuo umano, vi sia un orientamento globale monogenista nei primi dieci capitoli del Genesi; anzi, che la stessa Scrittura non dia nessuna ragione per distanziarsi dal monogenismo. D'altra parte essa non chiude una volta per tutte la porta al poligenismo come a qualcosa che le si opponga formalmente. Quindi esso può essere preso in considerazione quale possibilità non formalmente contraria alla Scrittura.

La scienza della natura odierna, tramite molti rappresentanti, è convinta che l'ipotesi del poligenismo sia fondata. Essa sostiene l'ipotesi che più individui umani, indipendenti gli uni dagli altri, si sono sviluppati dal mondo animale, ma che tutti questi formavano un gruppo più o meno grande, unitario, una « popolazione », in modo che gli uomini odierni discendono da più padri primitivi. Chiediamo: è il cristiano, che riconosce il dogma del peccato originale, obbligato per ragioni di fede, a rifiutare tale ipotesi della scienza naturale?

Non si tratta di stabilire una risposta alla domanda se il poligenismo sia dimostrato o no. Ciò non può essere dimostrato, nel modo proprio all'argomentazione aristotelica, perché una argomentazione a partire dall'oggetto è qui per principio impossibile. Si chiede solamente se non si trovino tanti fatti in favore del poligenismo, che l'interpretazione poligenista acquisti una certa verosimiglianza. Ci si domanda se l'ipotesi poligenista possiede una fondata probabilità. Deve anche essere esaminata la questione se la ipotesi poligenista, probabile o improbabile che essa sia, si ponga con certezza in opposizione alla fede in modo che esista l'alternativa: o rimanere credente e rifiutare il poligenismo o accettare il poligenismo ciecamente e abbandonare la fede.

Bisogna fare la seguente constatazione: non esiste *opinio communis* tra gli studiosi della scienza naturale. All'occasione, i paleontologi sottolineano che non è competenza della paleontologia di risolvere il problema, perché non potranno mai captare il momento della autentica nascita dell'uomo. Possono solamente constatare l'esistenza dell'uomo quando è già arrivato a una certa evoluzione e ha potuto conservarsi tramite la fossizzazione. Quando in un determinato ambiente hanno potuto trovare un uomo, possono dire che nello stesso tempo doveva esistere anche in altri ambienti, ma non potranno mai dire se l'uomo più antico da loro constatato sia stato il primo uomo.

Karl Rahner rileva che in ogni caso si deve riconoscere un dualismo nel processo evolutivo del campo umano. L'evoluzione di un maschio e di una femmina, in quanto non solo l'uomo (Adamo), ma anche la donna deve essere intesa quale risultato finale di una evoluzione. Ciò che dice la frase della Scrittura riguardante la provenienza della donna dall'uomo è (come san Tommaso già supponeva) un'immagine per la parità della specie, del valore e della essenza della donna con l'uomo.

Rilevare ciò era una grande preoccupazione dell'agiografo di fronte alla situazione di inferiorità della donna in quel tempo.

Se si vuole con una parte degli studiosi di scienza naturale accettare un gruppo primitivo unitario di uomini, sorti contemporaneamente quale origine del genere umano attuale, e mantenere il dogma del peccato originale, si potrebbe eventualmente dire che il peccato dell'uomo primitivo (sia nel senso di un individuo, sia nel senso di una pluralità di individui) è presente nella totale storia umana come un *principio attivo a priori* (Rahner), in modo che tutti ne furono e ne sono colpiti.

L'esserne colpiti non è solo, come è stato chiarito nella discussione con il pelagianesimo nella antichità della Chiesa e più recentemente dal concilio di Trento, il risultato di un esempio più o meno efficace, o di un ambiente seducente, ma una struttura esistenziale della stessa storia umana e di tutti quelli che vivono in essa e che la determinano.

Non si tratta di una dottrina formale del concilio di Trento, ma di una conclusione teologica molto fondata, proveniente dal testo del concilio, che il peccato originale, implicato in ogni uomo, rappresenti la mancanza di quella santità e giustizia, che Dio ha previsto per ogni uomo.

Se il peccato originale consiste in ciò che gli uomini volevano conoscere, il bene e il male, cioè volevano determinare il loro ordine di vita da se stessi in piena autonomia, appare chiaro il suo carattere di negazione. Perché tale volontà implica nello stesso tempo una funzione antiumana e questo in senso doppio.

Il peccato di fatto ricade sul peccatore e lo obbliga alla contraddizione con se stesso, in quanto creatura e, di conseguenza, immagine di Dio. Esso isola in quanto è egoismo ed orgoglio, l'io dal tu, anche se frutto di una comune decisione. Chiude il peccatore in se stesso, in quanto creatura e di conseguenza immagine di Dio, come in un cerchio diabolico infrangibile. Da ciò consegue, poiché la creazione tende ad una umanità legata a Dio, anzi divinizzata, che il peccato originale ed ogni peccato sucessivo costituiscono un impedimento verso questo futuro di pienezza. Ogni uomo partecipa in ragione della sua appartenenza alla società umana a questa limitazione dello sviluppo causata dal peccato originale. Ognuno deve essere prima liberato da Dio dalla chiusura del proprio io proposta alle sue decisioni per potere, tramite la dedizione a Dio, divenire libero per servire il prossimo assumendo il rischio della libera decisione, mettere se stesso di fronte agli altri.

I modi di questa divina chiamata sono parecchi.

La forma fondamentale è il battesimo. In primo luogo questa chiamata rende l'uomo capace di parlare con cuore puro

verso l'alto, con Dio e all'interno del grande spazio della società umana.

In questa prospettiva troviamo la strada per comprendere lo stato primitivo dell'umanità. Questo problema è di fondamentale importanza per la interpretazione della evoluzione alla luce della rivelazione. Ci si chiede se il dolore, la morte, l'insuccesso, la delusione, l'ignoranza, siano ordinati essenzialmente e principalmente alla evoluzione in modo tale che la libertà originale da tali difetti, affermata dai teologi, debba essere intesa quale contraddizione alla teoria evolutiva e rifiutata dai sostenitori dell'evoluzione. Ci ricordiamo ancora una volta il senso del racconto del paradiso. Gli autori cercavano una risposta alla domanda che li tormentava profondamente: come armonizzare con la fede in Dio la potenza del male, il tormento dell'umanità, la oppressione della donna. Si trattava della costante preoccupazione dei credenti e della non tacitata obiezione che l'ateismo eleva contro Dio. Il racconto del paradiso ci dà la certezza che tutti i mali e le ingiustizie della storia hanno fondamento nella libera decisione dell'uomo contro Dio, quindi non possono essere addossati a Dio, ma hanno la loro causa nell'uomo stesso. Vi sarebbero dolore e morte e catastrofi naturali anche senza peccato. Il mondo non è mai stato un mondo di favola, ma gli uomini sopporterebbero tutto ciò in modo diverso. I mali troverebbero il loro posto nell'ordine totale della vita di ognuno. L'uomo avrebbe la forza, a causa della intensità della sua dedizione a Dio, di raccogliere nell'integrità della sua esperienza di vita, tutti i dolori, le amarezze, tutti i sogni e i desideri non compiuti e di accettarli con cuore pronto.

« Il mondo senza peccato non sarebbe diverso in sé, ma sarebbe diverso per l'uomo » (Tommaso).

Troviamo facile comprendere questa tesi, se pensiamo che il mondo è diverso per chi ama, diverso per chi è indifferente e per chi odia. L'uomo trascurò già al primo inizio della sua esistenza la possibilità donata a lui da Dio della grazia del dialogo con Dio stesso: la « giustizia soprannaturale ». Affascinato dal sentimento del suo stesso livello d'essere, non volle riconoscersi come creatura, sentendo con questo la sua originaria comunione con Dio.

Il paradiso non viene inteso in questa tesi come qualcosa di potenziale, ma di reale. Ma tale vita è durata solamente per un momento.

In tale modo il racconto del paradiso diventa una spiegazione per la disperata situazione dell'uomo, ma nello stesso tem-

po, diventa promessa per il futuro. Anche quando il paradiso fosse stato una realtà soltanto al primo istante della vita dell'uomo e fosse andato perduto alla fine di questo istante pure il paradiso un giorno dovrà esistere per sempre. Gesù Cristo ne ha aperto la possibilità, in quanto ha mostrato all'umanità la via dell'amore e della giustizia, della pace e della comunità. Dio chiama gli uomini, li chiama fuori dal loro egoismo, li guida nella via aperta da Cristo cioè alla fede in Gesù Cristo stesso e li trasporta nel futuro di pienezza.

La vita ivi conducente può e deve comportare per l'uomo e la comunità umana una evoluzione intrastorica, una continua ascensione nella storia. Quest'ultima viene inquadrata nel perfezionamento definitivo promesso nell'ultimo futuro da Dio. Ciò significa il trascendimento di ogni evoluzione intrastorica. Secondo il Dubarle, ci sono tre fattori implicati nella evoluzione intrastorica: la condizione naturale biologica dell'uomo, la specifica energia umana, e la concreta incommensurabilità delle circostanze. L'uomo oggi non realizza ancora il più alto gradino dell'essere umano, ma è in cammino verso un livello più alto, non solo in quanto sarà divinizzato un giorno egli stesso tramite la comunione con Dio, ma in quanto l'umanità nella storia giunge ad un superiore modo dell'essere umano.

In ogni caso, dice il Dubarle, l'uomo diventerà se stesso anche nell'ambito della storia, raggiungendo una intensità più alta delle sue forze non ancora conosciuta, se cercherà se stesso e la propria esistenza superiore. In tale processo egli sviluppa tutte le possibilità che si trovano in lui, sia che lo compia collettivamente che individualmente, sia cioè che lo compia sotto la pressione e l'influsso della situazione e dell'ambiente, come accade oggi nella ricerca scientifica e nelle sue conseguenze, della tecnica, con le realizzazioni sociali economiche-psicologiche, igieniche, sia che egli stesso si formi e si sviluppi nell'impresa arrischiata della libertà nell'insicurezza di essa e in chiara riflessione verso un livello superiore di umanità.

In tale modo diventa il creatore creato di se stesso e del mondo. Oggi l'uomo è soggetto, per citare ancora una volta Dubarle, ad un processo di autoformazione multiforme, in cui è presente l'intenzione inflessibile di servirsi di tutti i mezzi scientifici e accrescere in tal modo il successo: un processo di autoformazione nel corso del quale, a causa sia di iniziative individuali che di influssi colletivi, possono accadere tanto il peggio quanto il meglio.

L'evoluzione interna della storia concerne il singolo, ma

soltanto in quanto è membro per natura della comunità umana, che cresce integrandosi e innalzandosi verso un'unità sempre più viva. L'umanità si sviluppa sempre più verso la pienezza senza che i singoli vengano diminuiti nella loro personalità. In questa evoluzione verso l'unità e la pienezza agisce quella energia personale, immanente nella storia e nello stesso tempo trascendente, che chiamiamo amore, anzi Dio. Questo dinamicità non si riferisce solo al fine evolutivo soprannaturale che nominiamo « cielo nuovo » e « terra nuova », ma anche al fine dell'evoluzione nella storia stessa.

Se distinguiamo con W. Bröcker tra evoluzione biologica, cosmica e storica senza perdere di vista l'unità della evoluzione mondiale e separare ciò che è inseparabile, allora possiamo, come sottolinea il Bröcker, considerare come oggetti di una evoluzione superiore: la diffusione numerica dell'umanità sul globo, la crescente complessità della struttura sociale, la progressiva unificazione della umanità, la funzione mediatrice del processo di incivilimento, la progressiva divulgazione e l'approfondimento della scienza e della tecnica, anche se ciò è raggiunto tramite il prezzo di innumerevoli curve e vie sbagliate, scosse e insuccessi, autolacerazione, guerre mondiali ed altri fatti detestabili. Il Bröcker ha ragione nel dire che questa evoluzione superiore nel campo della cultura e della civilizzazione non può senza altro essere identificata con lo sviluppo superiore in sé. Poiché rimane aperta la domanda, se l'uomo cresce in ciò che è umano, cioè nella libertà e in ciò che è connesso ad essa, nella attuazione di una autentica comunità, nella presenza agli altri, nell'amore pronto al sacrificio, se tutti questi atteggiamenti si riducono o aumentano in modo intensivo e estensivo in rapporto al livello dell'incivilimento. Il più alto sviluppo tecnico offre tante impensate possibilità di estrema oppressione, anzi di annientamento, ma anche il massimo conforto alla vita. L'avvenire della umanità è ambivalente. Anzi, ne risulta la situazione paradossale che esso diventa tanto più ambivalente quanto più progrediscono la cultura e la civilizzazione. Continuamente il bene e il male si mescolano nel progredire dell'attività umana, il bene e il male sotto l'aspetto morale, biologico e sociale. Questa confusione può giungere alla più grande intensità al vertice del più alto livello d'incivilimento. L'evoluzione mostra la sua più profonda tragedia nel fatto che, non raramente, azioni compiute con la migliore intenzione conducono a conseguenze negative e azioni fatte malamente portano effetti benefici. Il cristiano conosce il mistero del male, può esser spaventato, ma non abbattuto dalla sua potenza. Anche il peccato ha il suo spazio

nella umanità che tende verso l'unificazione. Esso è, quale egoismo individuale o di gruppo, un elemento nemico dello sviluppo. Se non impedisce l'ascendere della cultura e della civilizzazione, impedisce l'ascensione verso la vera umanità. Esso è antiumano. Si può dubitare se si potrà mai riuscire ad eliminare nella storia le forze contrarie allo sviluppo. Malgrado questa incertezza esiste una speranza. Essa è fondata sulle tendenze intime dell'uomo e del mondo, provenienti da Dio e sulla promessa di Dio. Probabilmente l'umanità non sarà mai sterminata completamente; le promesse divine hanno trovato la loro visibile realizzazione in Cristo. Cristo ha aperto nuove possibilità di esistenza. Possono essere caratterizzate e riassunte con la parola dell'amore pronto al servizio. Come nell'avvento dell'uomo è stata acquisita la dimensione della libertà, così nell'avvento di Cristo si è rivelata la dimensione dell'amore.

Se il fine di ogni evoluzione consiste nella autentica fraterna unità di tutti gli uomini, allora la venuta di Cristo presenta una forza evolutiva di una dinamicità inesauribile.

Poiché è la dinamicità divina che vi agisce; la dinamicità dello spirito divino che agisce continuamente senza spingere in avanti in modo deterministico come una forza della natura. Esso dall'oscurità del futuro chiama continuamente verso l'avvenire della storia che si muove in avanti con indicibili sforzi e pesanti difficoltà, con sangue e lacrime, fra speranze e disperazione. L'attrazione divina scuote, incoraggia e promette finché il fine venga raggiunto. E, di qui, inizia un nuovo processo, infinito e imprevidibile, di pura evoluzione verso l'alto.

Sarà un processo di infinita intensificazione dell'esistenza umana nello scambio con Dio che si comunica immediatamente. In ciò si dimostrerà che la fine è identica all'inizio: Dio, origine senza origine, amore creatore.

L'evoluzione si presenta — mi sia concesso di rivolgermi a Plotino per esprimere ciò che intende la Scrittura — quale movimento circolare in cui il tendere in avanti è ritorno all'inizio: non però quale *circulus vitiosus* nel cui giro tutto ciò che è diverso si confonde in uno per poi entrare di nuovo nel giro: al contrario, si tratta di un *circulus beatus*, in cui la natura e la persona giungono al dialogo beato, pieno e senza fine, in continua intensificazione con Dio, l'amore stesso, la causa originaria di ogni autentico dialogo degli uomini tra di loro nel mondo, penetrato e formato dal loro spirito.

(Tradotto dal tedesco).

L'homme moderne dans ses communautés naturelles

MARCEL DE CORTE

Le sujet qu'annonce ce titre est immense. Je ne propose pas d'en faire le tour, moins encore de l'épuiser. Tout au plus, j'en tracerai l'esquisse, les grandes lignes d'orientation, en invitant d'avance le lecteur à les poursuivre dans la solitude de la réflexion. Il y a du reste toujours un peu d'artifice, peut être même de rhétorique à parler des communautés naturelles. Elles sont pour nous comme la face cachée de la lune. Nous ne les voyons pas, nous sommes même incapables de les voir. Jamais elles ne se montrent à découvert devant nous. Elles font partie de notre être. La connaissance que nous en avons est si profondément immergée dans l'expérience vécue et inexprimable de leur présence qu'elle peut à peine se traduire en mots. Aussi bien les propos que nous tenons à leur sujet, sur la famille par exemple, sont-ils entâchés d'une banalité extrême. Les lieux communs nous montent spontanément aux lèvres lorsque nous en parlons. Cela s'explique: ce qui est *originel*, comme les communautés naturelles, ne peut être en aucune manière *original*. Nous pouvons inventer mille types de société plus bizarres et plus singuliers les uns que les autres. Nous ne pouvons innover en rien lorsqu'il s'agit des communautés naturelles. Nous ne les créons pas. Ce sont elles qui nous créent. La relation qui nous lie à elles, nous ne l'avons pas faite. Elle n'est pas née d'un acte de notre volonté personnelle. Elle est inséparable de ma nature d'être humain. C'est pourquoi nous appelons *naturelles* ces communautés. Elles nous sont *données* exactement comme les autres caractéristiques de notre nature d'homme par le destin de la *naissance*.

Je voudrais insister sur ce phénomène de la naissance strictement corrélatif aux communautés naturelles: il est évident que

la naissance et la famille sont conjointes; il est claire que la naissance détermine la petite et la grande patries dont nous relevons; il est moins manifeste que la profession ou le métier soient articulés à la naissance, mais nous savons bien que nos aptitudes innées et nos penchants naturels influencent souvent notre orientation en la matière.

« C'est la naissance, écrit Hölderlin, qui décide en majeure partie ». Autrement dit, l'acte essentiel qui fonde et marque mon être concret est la naissance. Il est frappant de constater que ce phénomène capital n'à que rarement fait l'objet d'un examen philosophique. Essayons de combler cette lacune.

Par la naissance, nous ne faisons pas seulement irruption dans la réalité, c'est toute la réalité qui fait irruption en nous. Rien n'est plus mystérieux que cette réciproque apparition. La loi de gravitation universelle des corps comme la loi de gravitation universelle des âmes régissent désormais notre être. Je suis matériellement soumis à la pesanteur. Je suis spirituellement suspendu à un Absolu qui me dépasse. Même si je le nie, je suis contraint de le remplacer par quelque chose qui l'imite. On est toujours sous la dépendance d'un Absolu, même dans le cas où l'on se substitue à lui. Si je nie la Trascendance, je pose du même coup ma propre transcendance.

Nous ne saurons jamais rien de ce moment solennel où se noue notre relation au réel. Le visage des nouveaux-nés est aussi fermé que celui des morts. L'instant où se décide notre destin est à jamais indéchiffrable. Personne n'a jamais sondé le secret de cette rencontre d'une âme et de l'univers. Nul ne se souvient de sa naissance. Les origines de notre être nous sont cachées au même titre que celles de l'être. Dieu seul en a la clef. Et pourtant nous savons que ce moment fut et la réflexion la plus élémentaire nous révèle de quel lest précieux il est chargé. De fait, même sans le secours de la science, même sans l'aide de la philosophie, la moindre méditation sur notre naissance nous montre, avec une irrécusable évidence, que notre être et la totalité de l'être furent co-présents l'un à l'autre. Par la naissance, nous nous insérons dans la réalité totale et la réalité totale l'insinue en nous jusqu'à sa dernière fibre.

Voici donc un petit bout d'homme, une masse de chair vagissante, un corps vivant illuminé de l'intérieur par une invisible flamme qui entre en contact avec l'univers des êtres et des choses, et avec leur Principe... Il dépend de tout pour être. Une rigoureuse et universelle nécessité s'imprime en lui. Il est enchas-

sé dans les réseaux concentriques de la création et du Créateur, jeté dans un monde dont les lois physiques l'étreignent, introduit dans un tissu de relations morales et sociales qui vont de sa famille jusqu'à sa patrie et la civilisation où il baigne en passant par d'innombrables autres facteurs, marqué jusqu'au tréfonds par la présence de Dieu.

Si rebelle qu'il soit à scruter, si résistant qu'il soit à l'analyse, le phénomène inaccessible de la naissance pose, audelà de toutes les superstructures qui le recouvriront plus tard, ce que j'appelle ailleurs *la relation fondamentale,* c'est-à-dire le conditionnement premier, intangible, permanent, de notre être par un environnement ontologique qui fait partie de sa substance et qu'il ne peut modifier en aucune manière. Nous n'y pouvons rien au sens le plus fort de l'expression. Nous percevons obscurément et nettement à la fois que la relation fondamentale est là, qu'elle nous imbile et qu'elle nous constitue: à jamais je serai cet homme-ci, pourvu de ce corps-ci, de cette âme-ci, de cet esprit-ci, appartenant à cette famille-ci, à ce pays-ci, doté de ces tendances héréditaires-ci, de ces aptitudes et de ces inaptitudes-ci: *ne sutor ultra crepidam;* d'un canasson on ne fera jamais un cheval de course. Et par dessus tout j'aurai sur moi tel regard, à nul autre pareil, de Dieu, de ce Dieu dont Pascal nous dit qu'il a versé une goutte de sang pour chacun de nous.

Le point de départ de ma destinée est établi irrévocablement. Personne ne peut récuser son *kharma,* comme disant les Hindous. Sans doute, ma liberté pourra ultérieurement briser *imaginativement* ces liens vivants. Elle ne pourra *jamais* les rompre *réellement.* Je ne pourrai *jamais* avoir d'autres père et mère que le miens. Je ne pourrai *jamais* être autre que moi-même. Je ne pourrai *jamais* exciper de capacités que je n'ai pas. Je ne pourrai *jamais* faire en sorte que je ne sois pas né en tel pays et à telle époque. *Jamais,* rigoureusement *jamais,* sauf en imagination et dans un monde irréel que j'aurai construit où évoluera un personnage que j'aurai construit également *(persona* signifie « masque »), dont les apparences dissimuleront ma réalité. Je ne puis m'aliéner que dans mes chimères.

Mais nous savons, hélas, qu'il n'est rien à quoi nous tenions plus ardemment qu'à nos rêves. Je ne suis pas éloigné de croire, à cet égard, que les suites du péché originel consistent essentiellement en notre répugnance à devenir ce que nous sommes et en notre démangeaison à paraître ce que nous ne sommes pas et ne serons jamais: *eritis sicut dei.*

Si nous appelons *destin* l'ensemble des conditions qui affectent immanquablement l'existence d'un individu et auxquelles il ne peut se soustraire, il est clair que la famille en est en quelque sorte le point de convergence et de pénétration. C'est un destin de naître en telle famille plutôt que dans telle autre. Et c'est dans cette famille irréductiblement différente des autres que se façonne mon être physique, mental, moral, social, religieux, etc... C'est d'elle que procèdent mon appartenance à tel peuple et à tel temps ainsi que les aptitudes qui m'orienteront dans telle ou telle direction particulière.

De plus, ce destin qui m'affecte ne laisse pas d'affecter à son tour chaque membre de la famille. La communauté familiale est donc la communauté de destin par excellence. En elle, le père, la mère, les enfants partagent le même sang, la même mentalité, la même situation dans l'espace et dans le temps, les mêmes dispositions, la même vision du monde, la même destinée, les mêmes fortunes, les mêmes infortunes, les mêmes fins. On peut dire qu'ils sont unis entre eux par un réseau d'échanges aussi serrés que ceux qui relient les organes d'un même corps. La famille est le modèle même de la communauté organique. Le titre de cellule de toute société vivante qu'on lui attribue souvent manifeste son importance essentielle. « Tout forme de société reste saine et viable dans la mesure où elle s'apparente à la famille, écrit justement Gustave Thibon, et ce n'est pas par hasard que le mot *patron* dérive du mot *père*, que le roi est dit le père du peuple et que l'Eglise est appelée la mère des fidèles ». La famille est l'image en réduction de toutes les autres communautés naturelles liées à la naissance, parce qu'elle les porte en germe. Il est impossible qu'il en soit autrement puisque ces communautés en dérivent, puisqu'elles en dépendent et que, sans la famille, elles ne pourraient intégrer l'individu en leur sein. Si j'ai une patrie par exemple, il est patent que je le dois à la famille où je suis né. On peut donc comparer toutes les communautés qui ne sont pas le produit de l'artifice humain, à une pyramide qui repose à tous ses niveaux sur la point aiguë et solide, renouvelée à chaque génération, de la communauté de destin familiale.

Lamartine a parfaitement raison d'appeler la famille « un abrégé du monde ». Toutes les relations sociales véritables se retrouvent en elle parce qu'elle concentre en elle toutes les relations ontologiques qui rattachent l'être humain aux autres hommes, à son environnement, à Dieu. Dans le *Ménexène*, Platon glorifie à bon escient les Athéniens d'être des « autochto-

nes », des fils de la Terre au sens le plus fort du mot, car leurs ancêtres eurent pour mère la déesse Terre elle-même d'où ils germèrent, pareils à des épis doués de raison. Le rapport de l'homme à la Terre divine est le même que celui qui l'unit à sa mère, à cette différence près que « ce n'est pas la Terre qui a imité la femme devenant grosse et mettant un être au monde, mais c'est la femme qui a imité la Terre ». Pareillement, ce n'est pas le *Pater omnipotens* du *Credo* qui a imité le père terrestre, mais celui-ci qui a reçu du Créateur la délégation paternelle et le don d'engendrer un être fait à son image. Le lien le plus fort qui soit et qui nous suspend au Créateur, tant dans l'ordre métaphysique que dans l'ordre surnaturel où il nous fait naître à la grâce dans notre Mère la sainte Eglise, se découvre analogiquement dans le rapport qui connecte l'enfant aux auteurs de ses jours.

Il en est de même de tous les autres liens qui ont valeur de réalité et, par là, valeur sociale naturelle. Si l'université où je travaille est une *Alma Mater,* si elle est « notre maison » à nous, professeurs et étudiants qui y travaillons, c'est parce que le lien qui unit entre eux professeurs et étudiants est une sorte de cordon ombelical supérieur qui charrie le sang de l'esprit et les sucs nourriciers de l'intelligence, c'est parce qu'elle est le haut lieu où nous retournons puiser à la source nos raisons de comprender l'univers. Si le bourg compagnard où je suis né, la région que j'habite, la grande patrie qui m'englobe me sont chers, c'est parce que je rencontre effectivement dans l'espace qui les délimite, des êtres humains et un milieu marqué d'un je ne sais quoi qui me touche au plus profond de moi-même, qui vient du fond des âges et récapitule en lui l'effort des mes aïeux. La petite patrie et la grande sont des familles qui dépassent et englobent la famille restreinte où je suis.

Le phénomène, prodigieux si l'on y prend garde, de ma naissance dans telle famille est donc bien celui où se projettent et se nouent toutes mes relations réelles, non seulement à mes pére, mère, frères, soeurs, parents, mais à autrui, au monde, à Dieu, dans la plénitude de signification concrète du mot relation. Il ne s'agit point ici d'un rapport qui ne serait que conçu ou imaginé entre deux termes, mais d'une articulation organique aussi certaine et quasiment aussi tangible qui joint entre elles les parties de mon corps.

Il en résulte que la famille et les communautés naturelles qu'elle prolonge et dont elle est aussi le prolongement, sont les milieux réels où ma propre réalité est accordée *par une sorte*

d'harmonie préétablie. C'est en eux que je suis réellement l'être que je suis, sans artifice, ni mensonge ni aliénation. Il est strictement impossible de paraître *autre* que ce qu'on est dans le milieu familial. Les contacts et les échanges quotidiens que j'ai avec les membres de ma famille mesurent mon être mieux que ne pourraient le faire mes comportements extérieurs. Dans mon intérieur, comme le dit la belle expression populaire, c'est l'intimité de mon être, son intériorité, le fond même de l'âme qui surgit à la surface, se manifest au dehors et rompt tous les barrages que dressent les feintes, les comédies, les simulations. Aucune clandestinité, aucun refuge n'est ici accessible. Je puis jouer à être ce que je ne suis pas dans le monde, dans ce milieu anonyme où trop souvent je m'évade. Je ne puis ni me tromper moi-même ni abuser indéfiniment mes proches dans la communauté familiale: tôt ou tard, e suis ramené par leurs regards et leurs jugements à ma juste dimension d'être.

C'est donc là aussi que ma croissance propre et mon épanouissement s'accompliront de la manière la plus directe, la plus normale et la moins sujette à l'erreur ou au gauchissement. On aura beau citer des exemples, aussi nombreux qu'on voudra, d'illusions paternelles ou maternelles et de rêves d'adolescents qui se diluent dans des personnages qu'ils se sont créés. Pour que l'illusion et le rêve continuent, il faut que cesse la communauté familiale. Je ne puis devenir autre que mon être, on ne peut m'imaginer autre que mon être qu'en dehors de ma famille réelle. Il est bien connu par exemple que les illusions qu'on peut avoir l'un sur l'autre sont les facteurs de destruction les plus actifs de la société conjugale et de la société familiale. Les chimères communes, loin de réunir les hommes, les séparent dès que l'inévitable réalité qui les repousse se dresse devant eux. Ce n'est alors qu'amers reproches, brouilles, haines et conflits. Le divorce des esprits et des coeurs est le resultat direct de la rupture des liens familiaux réels au bénéfice d'affinités imaginaires.

La communauté naturelle ou communauté de naissance exclut radicalement l'apparence. « Il n'est point de grand homme pour son valet de chambre », disait Goethe. Le coup d'oeil du conjoint, des enfants, des compagnons, des pairs, des voisins est sans doute plus lucide encore puisqu'il atteint la présence, l'absence ou le relâchement de ces liens à la fois ontologiques et sociaux sans lesquels l'être humain ne peut devenir ce qu'il est et dont les déterminations irrévocables sont inscrites dans

l'acte même de la naissance. Aussi peut-on dire que la communauté naturelle est l'élément où l'être humain incarne dans toute la mesure du possible son être et son essence d'homme, sa réalité d'animal raisonnable et social, sa relation à d'autres êtres que lui-même. A l'égal du corps où la nature humaine s'inviscère et devient mienne, la communauté naturelle est pour ainsi dire un corps de surcroît qui individualise l'homme et lui confère son existence plénière puisqu'elle collabore avec le Créateur pour le poser concrètement hors de ses causes.

On ne saurait trop insister sur ce point, à peu près totalement méconnu de la philosophie et de la sociologie contemporaine: l'être humain *n'est,* dans tous les sens du mot *être,* physique, métaphysique, social, que par et dans ses communautés naturelles dont la famille est le paradigme. Les Anciens ne l'ignoraient pas qui définissaient l'homme un animal vivant dans une *polis,* c'est-à-dire dans une communauté de familles, aussi bien qu'ils le disaient animal raisonnable. Tout l'être de l'homme est dans sa différence spécifique comme il est dans ses communautés naturelles qui, pareilles à des corps de surcroît, prolongent son corps de chair. Aussi ne voyaient-ils aucune incompatibilité, aucune opposition entre la nature et la loi, entre la *physis* et la *nomos,* celle-ci étant tout entière l'efflorescence du droit naturel et de la loi éternelle qui régit l'univers. C'est pourquoi les Anciens affirmaient que les communautés naturelles sont d'institution divine et rapportaient leur origine au Principe même de l'être dont ils reconnaissaient en elles la présence. Par exemple, « les Anciens donnaient, écrit Fustel de Coulanges, aux vertus domestiques le nom de piété: l'obéissance du fils envers le père, l'amour qu'il portait à sa mère, c'était de la piété; l'attachement du père pour son enfant, la tendresse de la mère, c'etait encore de la piété... Tout était divin dans la famille. Sentiment du devoir, affection naturelle, idée religieuse, tout se confondait, ne faisait qu'un et s'exprimait par le même mot ». Tout était divin dans la communauté familiale, modèle des communautés naturelles, parce que tout y était de l'être, renvoyant comme tel à la source de l'être, à Dieu même.

Sans doute, l'homme peut-il prétendre le contraire. Par un acte de raison sophistiquée, il peut se persuader et persuader autrui que les communautés naturelles liées au destin de la naissance ne sont que constructions arbitraires de l'art humain, édifiées selon des conventions toujours révocables. Il m'est toujours loisible de nier l'évidence et d'enjamber d'un bond dialectique le fait patent que je ne me suis pas fait moi-même

et que je porte en moi la marque profonde de toutes les causes, conditions, dispositions et situations qui ont contribué à ma venue à l'existence. Par un acte de ma volonté libre, je peux rompre les liens qui m'unissent à ma famille et à mes autres communautés de nature. Je puis toujours me fuir, sortir hors de mes gonds, me faire autre que ce que je suis et que ce qui me constitue. Cela s'est vu, fréquemment. Cela se verra encore, plus fréquemment peut-être.

Au lieu d'être mesuré par ma naissance, par ma condition humaine, par la nature des choses, par Dieu, je puis donc vouloir être « la mesure de toutes choses ». L'empreinte de mon origine sera toujours présente en moi, mais au lieu d'en développer les lignes et les formes, je la considérerai comme inexistante et je tenterai d'imprimer en moi, comme en une pâte molle, l'image que je me serai forgée moi-même de mon être et de mon destin. Ce n'est plus la naissance qui décidera en majeure partie, mais moi-même et, audelà de moi-même, la machine sociale que je suis contraint de construire pour remplacer les communautés naturelles dont je m'éloigne, et les détenteurs de ses leviers de commande qui estamperont en moi leur cachet d'imposture idéologique.

Comme l'a écrit Paul Hazard dans non maître livre sur « la crise de la conscience dans la pensée occidentale », c'est à la fin du XVIIe siècle et au XVIIIe qu'un changement d'optique s'amorce dans l'intelligence humaine. A la conception d'un monde créé par Dieu se substitue la conception d'un monde qui devient uniquement l'oeuvre de l'homme, le produit de sa raison souveraine, le résultat de sa liberté dominatrice. C'est là un événement proprement inédit dans l'histoire. Tous les événements qui ont jalonné antérieurement l'histoire humaine sont des faits qui affectent directament l'homme *dans sa vie même:* guerres, inventions techniques, découvertes géographiques, apparitions de saints, de génies, de héros, etc... Aucun de ces événements n'est un fait *purement intellectuel* qui atteint l'esprit humain en tant que tel et ses facultés de connaissance. La philosophie des lumières est un événement strictement intellectuel à l'origine. C'est un regard nouveau que l'homme lance désormais sur le monde. Il connaît autrement que jadis. Il ne s'éprouve plus relié à un monde qu'il n'a pas fait et à des communautés qu'il n'a pas instituées. Il rompt le *pacte nuptial* qui le relie à toutes ces réalités. Il projette dans les choses les seules lumières de la raison et les actes de sa seule liberté. Il ne dépend plus de rien. Tout dépend de lui. Il n'est plus mesuré par la naissance, par

sa nature, par la nature des choses et par Dieu. C'est lui qui est la mesure de toutes choses. L'événement du XVIIIe siècle est sans doute la plus grande et sans doute la seule mutation que l'espèce humaine ait subie, depuis son passage du stade de l'*homo faber* à celui d'*homo sapiens*, avec cette circostance aggravante qu'il s'agit d'une mutation *léthale*.

En effet, rien n'est plus enivrant que cette impression de se situer au sein d'un monde dont on se proclame le démiurge, le créateur, le dieu, que la science découvre et que la technique transforme perpétuellement. Rien ne monte davantage à la tête que le vin des idées et les plans d'une societé neuve, conforme aux canons de la raison et qui jaillit de la seule intelligence, de la seule volonté de l'homme. La réalité physique résiste encore aux canons de la raison et qui jaillit de la seule intelligence, de dure et, si soumise qu'elle soit à l'emprise de la technique, ce n'est jamais que jusqu'à un certain point. Il y a dans la résistance des matériaux un point critique à ne pas dépasser.

Il n'en est pas de même dans l'ordre humain. Le pouvoir d'illusion que l'homme peut avoir sur lui-même est infini. Il peut parfaitement remplacer l'être réel qu'il est par une apparence. Il peut se donner un masque qui exclut son vrai visage et dont il persuade soi-même et autrui qu'il est son vrai visage. « Ces poupées de nos grandes villes et même de nos campagnes, écrivions-nous raguère, dont l'âme est aussi fardée que le corps, dont la cervelle est farcie de romans à quatre sons, d'images vulgaires, de scènes hollywoodiennes, et qui mènent une existence irréelle hors de leur foyer, sont-ce là encore des femmes? Ces intellectuels dont la pensée n'a jamais mordu sur la réalité, qui n'ont aucune expérience de la vie, qui vivent dans un monde d'idées désincarnées, sont-ce là encore des hommes? Ces savants qui débordent au-delà des limites de leur science, ces prêtres qui sortent de l'Evangile du Christ pour suivre l'évangile de Marx et qui prescrivent aux hommes l'illusoires directives concernant leur salut temporel et le gouvernement de la cité, sont-ce là encore des contemplatifs? Ces romanciers, ces poètes, ces artistes qui s'érigent en directeurs de conscience de l'humanité, sont-ce là encore des amants de la beauté? Ces gens qui discourent à perdre haleine sur la situation nationale ed internationale sans en connaître le moindre élément concret, qui ont abandonné leur patrie charnelle pour une patrie idéologique, et dont la réflexion se résume à ce qu'ils ont lu dans leur journal du matin et dans les propagandes idéologiques qu'ils ont subies, sont-ce là

encore des citoyens? Ces politiciens qui fabriquent des lois et des règlements à longueur de journée, obéissant à des groupes de pression, sont-ce là encore des hommes d'Etat? Ces fantoches innombrables qui croient que le tape-à-l'oeil et l'argent sont les signes sans pareils de l'ascension sociale, sont-ce là encore des êtres humains? ». A les voir on peut se redire le mot amer du moraliste: on est souvent aussi différent de soi-même que des autres. La personne en nous peut parfaitement se dissoudre dans le personnage qu'elle s'est élaborée d'elle-même pour *paraître* sur le théâtre du monde et n'être plus ce qu'elles sont dans la réalité.

De même que l'homme peut se détacher de lui-même et paraître en une image de soi qu'il a forgée, il peut se détacher des communautés naturelles qui ne dépendent pas de lui et forger de toutes pièces une societé apparente conforme à son apparence où il peut paraître aux yeux d'autrui ce qu'il n'est pas. Un tel homme — qui s'appelle légion — y est d'autant plus enclin que les communautés naturelles le ramènent *à sa juste mesure* d'être et l'empêchent de jouer son personnage en toute liberté, dans une autonomie absolue et selon la loi qu'il se donne à lui-même. Aussi ne faut-il pas s'etonner un seul instant que « l'homme nouveau », surgi des cornues de la philosophie des Lumières, se soit dressé avec force contre les communautés de la naissance et les ait exclus de la société nouvelle dont il promulgait l'institution par décret dogmatique. Les communautés de la naissance fondées sur l'idée à la fois obscure, puissante, de destin assignant à l'homme des limites, ne pouvaient être que traitées en ennemies par « l'homme nouveau » qui a rompu tous ses liens réels avec le monde réel et ses environnements sociaux réels, qui se veut totalement libre, qui prétend ne dépendre que de lui-même. Sans doute, le destin qui se manifeste dans ces communautés est-il irréformable. Pour le combattre ou le nier, je dois me placer en imagination en deça de ma naissance, avant elle, pour créer mon être à partir de rien. Autrement dit, je dois me figurer illusoirement être avant d'être et me heurter à l'impossible. Sans doute, l'entreprise est-elle contradictoire. Elle fut tentée cependant et nous en subissons au XXe siècle les conséquences extrêmes.

Il est, à mon sens, indubitable que nous sommes depuis la fin du XVIIIe siècle dans un état de déséquilibre social et politique dont nous n'entrevoyons pas même la fin. La raison en est, selon moi, très claire, mais elle n'est admise à peu près par per-

sonne: l'*Ancien Régime écroulé n'a été remplacé par aucun autre.* En d'autres termes, nous ne sommes plus en société, nous sommes en *dissociété.* En dehors des communautés naturelles organisées et rassemblées par l'art social, juridique et politique humain, *il n'y a pas et il ne peut y avoir de société durable.* En dehors des communautés de la naissance, *il n'y a que la révolution sociale permanente, endémique, ouverte ou larvée.* On aura beau chercher, inventer des structures sociales, élaborer des *plannings* familiaux, économiques, sociaux, bâtir des constitutions, etc... on ne trouvera rien d'autre comme assises de la vie en commun à laquelle nous ne pouvons nous soustraire — l'homme seul étant une bête ou un dieu comme dit Aristote — que les communautés qui nous sont données dans les inclinations spontanées de notre être et dans notre nature même d'animal social. Tout ce qui s'edifie en dehors d'elles est en porte-à-faux sur le vide et sera toujours remis en question parce que ces communautés, étant seules réelles et englobant seules l'homme réel (en dehors, bien entendu, de l'Eglise), peuvent fournir une base ferme, irrécusable (sauf verbalement) et inamovible aux inévitables changements qui affectent l'humanité au cours de son histoire. Tout ce qui s'érige artificiellement en dehors d'elles et sans liaison avec elles, est voué au contraire aux vicissitudes les plus graves.

Les institutions ainsi construites dans les nuées peuvent sans doute descendre sur la terre des hommes pour essayer de les rassembler en une communauté cohérente. L'histoire de ces trois derniers siècles prouve surabondamment qu'elles sont incapables de s'incarner dans l'existence humaine autrement que par les ruses de la propagande et la violence des guerres civiles. L'instinct social de l'homme, dénudé, refoulé des voies naturelles qui lui sont assignées, en érode aussitôt les fondations factices. Aucune époque n'a fait autant que la nôtre une telle consommation de constitutions, d'institutions, de plans, de projets, de structures, d'épures, de schèmes, etc... qui se succèdent, impuissants, les uns aux autres et entraînent l'humanité dans un mouvement historique dont l'issue prévisible est la catastrophe.

Les conséquences de cette *dissociété,* de cette pseudo-société d'atomes sans liens naturels et agglomérés en *masses,* sont incalculables. Je me bornerai ici à en signaler deux que je considère comme essentielles.

On devine la première: les communautés naturelles, usées par la désaffection de l'homme moderne à leur égard et par les

systèmes sociaux artificiels qui les rèlèguent de plus en plus dans le domaine de la vie privée, sont en train de subir des changements internes si importants et que ce dernier, affaibli, écorché pour ainsi dire, se tourne alors vers l'Etat, cîme de la société artificielle, pour lui demander aide, assistance et sécurité d'un bout à l'autre de son existence. C'est la conséquence la plus visible et pourtant la plus méconnue: la montée de l'Etat totalitaire avec sa population d'esclaves graves ou d'esclaves maigres selon la démesure plus ou moins accusée des volontés de puissance qui le dirigent.

« C'est pourquoi la communauté de destin vital par excellence qu'est la famille, a été littéralement écrasée à l'époque moderne, avons-nous dit dans un de nos livres. L'esprit nouveau l'a dissociée. Alors que la civilisation médiévale est sortie des ruines de la civilisation antique en se centrant autour de la notion vécue de *pater familias* comme la cellule autour du noyau, la civilisation moderne a complètement éliminé le père et toutes les formes sociales de l'autorité ou de l'affection paternelles. Au nom de la liberté abstraite, l'indépendance de la femme mariée, l'autonomie des enfants, le divorce, la division de l'héritage sont entrés dans les moeurs et dans la loi. Si l'accélération de l'histoire parvenait à ventiler complètement la famille, celle-ci se réduirait à une juxtaposition de noms sur une même page du registre de l'état-civil et le rôle des parents à une fonction génitrice occasionnelle. L'éventualité n'est pas utopique. La première phase du communisme russe l'a connue. L'Amérique la tolère, et l'Europe, malgré une plus forte résistance de la vie, considère de plus en plus la famille, non sous son aspect de Communauté organique, mais uniquement comme un "foyer d'amour". La base de la famille n'est plus le sentiment solide du destin commun, mais la destinée précaire du sentiment partagé. Des tonnes d'imprimés ont été publiés à ce sujet par une foule de clercs bien intentionnés. Ce symptôme est désastreux: quand le destin, qui est, par définition, plus fort que tout, a besoin d'être soute nu par una "mystique familiale", c'est que sa santé n'est guère brillante. Il faut bien autre chose qu'une fragile affection réciproque pour affermir la famille contre la dislocation qui la menace. Le sens d'une obligation mutuelle irrévocable est requis. Il existe dans toutes les âmes bien nées.

Un juriste éminent, Julien Bonnecase, dans son ouvrage sur *La Philosophie du Code Napoléon*, a bien écrit cette évolution capitale: "Le droit de famille de la révolution a été la néga-

tion de l'élément rationnel. Il se ramène à une déduction rigoureuse et purement logique, dans le domaine de la famille, des droits absolus de l'individu. La famille considérée dans sa nature organique y fait place d'une façon très exclusive au règne anarchique des passions individuelles". La dissociation entre l'esprit et la vie, la fuite dans une liberté abstraite, la ruine de l'interdépendance, le culte des émotions viscerales s'étalent ici dans toute leur ampleur.

Corrélativement à l'exaltation du destin personnel dans la famille, apparaît l'autre aspect: l'emprise du destin collectif. Unie seulement par l'affection dans le cas le plus favorable, la famille ne subsiste plus au-delà d'une génération, et encore celle-ci est-elle mesurée par la durée de vie du père et de la mère. Les grands-parents sont, la plupart du temps, abandonnés aux soins de la collectivité. Dès que les frères et soeurs ne cohabitent plus ensemble, les liens de parenté se distendent. Chacun "tire son plan". La continuité familiale disparaît: les ancêtres, les cousins et cousines sont engloutis dans un gouffre vague et anonyme. Qui se soucie encore aujourd'hui de son arbre généalogique? Qui même connaît encore les noms de ses aïeux au-delà de la deuxième génération? La concentration de la famille dans l'espace et dans le temps, sur un terrain rétréci et occupé à court terme, est un phénomène assez récent. Sa signification, est claire: la famille dévitalisée par l'individualisme de ses membres, mais avide encore de vivre, se rétracte devant l'abîme du collectif qui la guette. Elle a fait la part du feu. Ses membres ne percevant plus la présence d'un destin commun dont ils seraient les serviteurs, se défendent en se réfugiant dans un réflexe émotionnel, en s'amputant de leurs ramifications lontaines, en contractant la durée familiale. Ainsi fait l'arbre battu par la tempête.

Un autre signe de cette crainte du collectif, qui entraîne de graves concessions à son égard, est le souci quasiment exclusif qu'ont les parents pour la personne physique de l'enfant. Les soins dont on l'entoure aujourd'hui sont innombrables. Là aussi, il semble bien que les parents aient fait la part du feu. La famille se replie sur l'enfant considéré comme un objet précieux et non plus comme l'élément qui continue le groupe, s'intègre dans une personne sociale supérieure à sa propre personne, est chargé depuis sa naissance de transmettre un bien qui le dépasse et doit être formé en ce sens. Le groupe familial, loin de se subordonner l'enfant, se subordonne à lui, à sa destinée individuelle, à son avenir. Il n'est point paradoxal de soutenir que

ce culte de l'enfant contribue à la disparition de la famille. Absorbés dans les soins matériels dont ils le couvent, les parents se déchargent sur la collectivité de sa formation morale, de la discipline que l'enfant doit acquérir, de l'enseignement des fins auxquelles il doit se soumettre. Derrière l'ombre frêle de l'enfant, se dresse alors l'Etat qui s'arroge le droit d'instruire, d'éduquer, de distribuer une vision morale et philosophique du monde, de modeler l'âme et l'intelligence. L'enfant est confié aux mains mécaniques d'une abstraction géante ».

La maladie du tissu cellulaire s'appelle un cancer. La cellule familiale en est atteinte. Il en est de même des autres communautés naturelles.

Je pourrais facilement montrer comment la communauté d'interdépendance et de destin réciproque qu'est l'entreprise le cède de plus en plus à la communauté de ressemblance. Le lieu réel qui unit entre eux les divers membres d'une entreprise au sein d'une même profession ou d'un même métier se relâchent de plus en plus au profit de ligues ouvrières et de lingues patronales, de classes idéologiquement étanches ou de classes idéologiquement fondues dans une même médiocrité matérialiste. Ces communautés de ressemblance dont la pression est déterminante aujourd'hui dans les sociétés humaines et sur les Etats, engendrent fatalement la division, le conflit et la ruine sociale. « En unissant dans le même exclusivisme et dans le même esprit de revendication, écrit Gustave Thibon, les membres d'une même profession ou d'une même caste, elle dresse les uns contre les autres des organismes sociaux faits pour vivre les uns par les autres ». Sans la communauté naturelle qu'est le métier, la profession, l'entreprise, les sociétés humaines ébranlées en leurs fondations matérielles ne tardent pas à se disloquer ou ne se maintiennent en un semblant de cohésion que sous le poigne de la tyrannie totalitaire où les plus faibles sont évidemment les plus écrasés.

Je pourrai également montrer comment la communauté naturelle que sont la petite patrie et la grande patrie se transforment sous nos yeux en idéologies préfabriquées qui rendent les hommes d'aujourd'hui incapables de vivre avec leurs frères et avec leurs voisins. Il est inutile d'insister là-dessus, hélas! L'amour du lointain, toujours cérébral, est un crain de tuer dans tous les sens du mot l'amour du prochain.

L'homme moderne, amputé de ses communautés naturelles, se trouve seul, individuellement et collectivement, devant la tou-

te-puissance d'un Etat que rien ne limite plus ed qui tend vers un accroissement indéfini. La rupture de la relation privilégiée du fils au père et de la relation fondamentale de l'homme à l'universe et à son Principe a engendré un état « social » d'une fluidité et d'une malléabilité telles que le pouvoir anonyme qui en émane, ne rencontrant plus de réalité devant lui, s'exonère sans mesure. Le jugement politique, la conformité de la pensée politique au réel est désormais impossible. Il n'y a plus de réalité sociale et d'animal social, mais des débris inconsistants qui sont rendus plus inconsistants chaque jour. Nous en sommes exactement au système préconisé par Chigalev dans les *Possédés* de Dostoiewski: la liberté illimitée qu'on nous promet pour demain secrète automatiquement le despotisme illimité pour maintenant et toujours. Comme dans le mythe du *Politique* de Platon, le gouvernement de la planète est abandonné à la forme la plus monstrueuse qui soit du pouvoir: celle qui, n'étant plus mesurée par des relations sociales, *s'accroît indéfiniment d'elle-même jusqu'à l'absolu.* Des hommes de plus en plus nombreux sont de plus en plus engagés dans la machine de l'Etat totalitaire.

La bonne volonté, réelle ou feinte, des hommes au pouvoir ne sert ici à rien. L'Etat sans société est un système qui ne peut qu'englober l'être humain de la naissance à la mort, parce qu'il n'a plus aucun rapport avec les communautés de la naissance ni avec la communauté des vivants et des morts: la machine n'a aucun souci de ces phénomènes inscrits dans notre destin. La démocratie et son respect, effectif ou supposé, de la personne humaine ne peuvent arrêter « ce mouvement de l'histoire » vers la termitière parfaite et définitive, parce que ce régime n'existe pas et n'a jamais existé: pour qu'un régime existe, qu'il soit démocratique, aristocratique ou monarchique, il faut qu'il y ait société à sa base et non *dissociété.* La démocratie actuelle n'est qu'un décor de théâtre qui sert à dissimuler la présence de Léviathan.

L'humanité est ainsi embarquée dans une aventure sans issue. Ce n'est point là une vision « pessimiste », comme disent les sots: que leur faut-il en plus en plus que deux guerres planétaires et ses centaines de millions d'êtres humains sacrifiés en vain à la fascinante chimère d'une « société nouvelle » qui, promise pour l'avenir, détruit le passé et ruine le présent? Cette « société nouvelle », cet « homme nouveau », ce « monde nouveau » n'ont d'existence qu'imaginaire. Ils n'existeront jamais, rigoureusement et implacablement jamais, dans la réalité, par-

ce que le seul homme qui puisse exister dans des communautés réelles et dans un monde réel est l'homme pourvu d'une âme et d'un corps, nanti de ces corps de surcroît liés à son être que sont sa famille, son métier, sa profession, son cadre de travail, son environnement natal, sa patrie. Le reste est mythe, fable, idole creuse, *qui n'existe que dans la mesure où l'homme moderne en fait l'objet d'un acte de foi et qu'il est malaxé par les propagandes.* L'homme moderne est expulsé du monde réel et tente désespérément de construire et de bâtir un *autre* monde. Affolé par sa rupture avec la réalité de la naissance et avec Dieu, il émet, dans une transe spirite, des ectoplames « sociaux » qui en tiennent lieu, qui l'absorbent progressivement, le rendent de moins en moins homme, de plus en plus mécanique, et *qu'un regard attentif dissipe instantanément.*

Par malheur, il n'est rien comme le déracinement des communautés naturelles qui brouille l'attention dont l'homme est capable. Dans mes communautés naturelles, je suis forcé de faire attention aux réalités bénéfiques ou maléfique qui m'assaillent. Je suis constamment *mesuré* en elles par leur être même, par le souci de leur conservation qui coïncide avec la mienne. L'évasion m'est interdite. Mon attention est constamment braquée sur les membres des communautés avec qui et par qui j'existe et je subsiste. Les communautés naturelles sont l'école par excellence de l'attention aux réalités sociales. Elles me contraignent à ne pas me fier aux apparences, à dissiper les chimères, à fuir les utopies. En dehors d'elles, au contraire, mon attention s'émousse et, à la limite, disparaît. Je deviens incapable de distinguer l'utile et le nuisible, le vrai et le faux, l'être et l'apparence. A mon tour je me transforme. Je ne suis plus ce que je suis. Je me déshumanise. Déshumanisé, comment percevrai-je encore la présence de la nature humaine chez les autres hommes? La prochain et le lointain me sont indifférents. Je les hais même dans la mesure où les contacts que j'ai avec eux blessent les plaies que l'amputation de mes communautés naturelles laisse ouvertes en moi-même. Je suis de plus en plus une sorte d'entité négative, sans famille, sans vocation, sans patrie. Je tends à n'être rien. Je deviens une espèce de spectre dans une société spectrale. Comment donc pourrai-je alors avoir assez d'attention pour m'apercevoir de mon état?

Le drame de notre époque est que l'homme est aussi peu attentif que possible aux réalités et à sa propre réalité. Tout lui est étranger et singulièrement lui-même. Il devient sans cesse *autre* que soi. Il est entraîné dans un changement sans fin. La

vogue factice de l'évolutionisme s'explique par là: elle n'a rien de scientifique; elle este un phénomène sociologique. L'homme moderne voit de l'évolution partout parce qu'il est devenu lui-même évolution. Le lest de la stabilité que lui donnaient naguère encore sa nature et sa naissance est volatilisé. Il est un déraciné qui ne s'avise aucunement de son sort. Il est pareil à la feuille morte ou au grain de sable que l'entassement ou le souffle des tempêtes parviennent seuls à réunir aux autres feuilles mortes, aux autres grains de sable. Un tel homme est voué fatalement à l'emprise totale de l'Etat.

Car l'Etat subsiste. Il est ce réseau de plus en plus serré d'artifices sociaux qui matérialisent en lois, règlements, bureaux, administrations, etc... la chimère biscornue de « l'homme nouveau » et de « la société nouvelle » qui nous hypnotise. L'Etat socialise de plus en plus, tisse des liens «sociaux» factices entre les hommes, modifie par là leur comportement et leur cerveau. Il est impossible qu'il en soit autrement. On a toujours les conséquences, disait Bainville. L'Etat ne peut pas ne pas socialiser, collectiviser, communiser de plus en plus, des deux côtés d'un rideau de fer ou d'un rideau de bambous; illusoires loin et l'autre. A des degrés divers, le socialisme gagne la planète entière, parce que l'homme moderne, ayant renoncé à la santé dans ses communautés naturelles, est condamné à la maladie dans la *dissociété* que masque la pseudo-société socialiste. Le propre du rêve en matière politique et sociale est d'engendrer des conséquences réelles. Nul n'échappe à la société. Si nous récusons celle qui s'adapte harmonieusement à notre nature véritable, nous en construisons immédiatement une autre, mensongère, qui exige une intensification démesurée de la puissance de l'Etat pour se traduire dans les faits. Nous nous refusons à devenir ce que nous sommes: des êtres humains destinés par leur naissance à vivre et à se développer dans des communautés naturelles. Pareils aux grenouilles de la fable quémandant un roi, nous forçons alors l'Etat de faire artificiellement ce que nous renonçons à faire naturellement. Pour avoir repoussé la communauté de destin dans la vie, nous sommes assujettis à la communauté de destin dans la mort.

Notre conclusion sera courte. Elle tiendra en trois points que nous pourrions longuement développer.

Tout d'abord, il n'y a pas de salut pour l'homme en chair et en os hors de la restauration des communautés naturelles qui mesurent aussi adéquatement que possible son être et limitent

celui de l'Etat. L'oeuvre est immense, et je conçois que la plupart des hommes préfèrent s'abandonner à la socialisation, au « mouvement de l'histoire », au Léviathan, devant la perspective de l'effort moral qui est exigé d'eux en l'occurrence. Cette oeuvre sera longue: les maladies sociales ne guérissent jamais rapidement. Soyons certains toutefois que la renaissance des communautés naturelles est la seule issue qui s'ouvre devant nous. L'avenir leur appartient parce qu'elles sont inscrites dans la nature de l'homme, ainsi qu'en témoigne le passé de l'humanité: chaque fois qu'une société s'est écroulée, c'est sur le roc solide des communautés naturelles que la société ultérieure s'est édifiée. L'exemple de la société médiévale succédant à la société antique est patent à cet égard. C'est dans la famille, le métier, la petite patrie que les foyers de résurrection se son allumés. Il en sera de même de la société dite moderne. Qu'elle ait fait son temps, bien des signes l'annoncent. Péguy parlait déjà des « pères de famille, ces grands aventuriers du monde moderne ». On pourrait parler de la même façon de tous ceux — et ils sont, je le dis avec force, *innombrables* — qui, vaille que vaille, soutiennent avec amour, avec persévérance, et même simplement sans le savoir, le poids des communautés naturelles dans le monde d'aujourd'hui. Ils sont les étincelles qui formeront plus tard, lorsque l'homme moderne en aura son compte de ses songes et de ses mensonges, le grand brasier de la société future. Ils la préparent modestement, en secret, sans tapage, sans publicité, par leur seul attachement à ce qui fait leur être. Personne ne parle d'eux. Ils sont la force inconnue et méconnue où s'amasse la sève du passé, du présent et de l'avenir. Ils représentent la vie qui continue en dépit de tous les obstacles.

Ensuite, si réduites qu'elles soient à la portion congrue, les communautés naturelles constituent en quelque sorte des organes qui trient ce qu'il y a de vivant et de mort dans la civilisation contemporaine. Ce filtrage, cette assimilation du nutritif, ce rejet du nuisible leur sont propres tout au long de l'histoire de l'humanité. C'est en elles en effet que l'homme acquiert toute sa dimension d'être et leur rôle est de favoriser tout ce qui contribue à cette formation comme elle est de repousser tout ce qui lui est hostile. On peut dire qu'il est plus nécessaire que jamais. Ne voit-on pas, par exemple, que le progrès technique qui, par ailleurs sème tant de ruines physiques et morales — dans les guerres, les propagandes! —, ne peut être *domestiqué* — au beau sens du terme — apprivoisé, finalisé par l'homme que dans les communautés naturelles qui lui imposent un frein,

un sens, une direction? C'est dans les familles que les moyens de communication sociale, tels que la presse, la radio, la télévision, exercent le plus leurs ravages, si elles sont faibles, mais qu'ils décantent aussi leur nocivité, si elles sont fortes. C'est dans les entreprises où les divers membres de la hiérarchie sont le plus unis entre eux dans un destin commun que la productivité a le plus de chances de se développer et que les flux et reflux d'une économie désordonnée sont le mieux absorbés. L'industrie déracine le paysan, mais le même paysan peut résister au déracinement et adhérer davantage à son environnement naturel grâce à la mécanisation du travail agricole. Et n'est-ce pas celui qui aime sa patrie qui comprend le mieux les patries des autres et qui se défend avec le plus de succès contre les nationalismes idéologiques, les internationalismes équivoques, les cosmopolitismes superficiels? On pourrait allonger cette liste d'exemples. En bref, ce son les communautés naturelles qui permettent la discrimination entre le progrès réel et le progrès apparent.

Enfin, s'il est vrai que la grâce présuppose la nature, la restauration des communautés naturelles est nécessaire à l'Eglise. On peut dire sans crainte de se tromper que les périodes de déclin ou d'essor du christianisme coincident avec les mêmes périodes de décadence ou d'ascension des communautés naturelles. Il y a là beaucoup plus qu'un simple parallélisme: les communautés naturelles signifient à l'homme qu'il dépend de sa naissance, c'est-à-dire de Dieu. C'est par elles et en elles qu'il entre en communication avec quelque chose qui le dépasse et qu'il perçoit plus ou moins confusément la présence du sacré. On pourrait aisément montrer que le sens du religieux ne peut subsister qu'en leur sein. Le collectivisme est le tombeau de toutes les religions, car le collectif, écrivait Simone Weil, est le seul *ersatz* de Dieu, le seul qui puisse imiter la transcendance et l'immanence divines. Pie XII avait admirablement compris cet accord entre les communautés de la naissance et le christianisme. C'est en elles, a-t-il dit maintes fois en substance, que sont déposées en quelques sorte les intentions du Créateur. C'est en elles que les forts trouvent la source de leur vitalité ardente et féconde, et que les faibles sont protégés contre la pusillanimité, l'apathie, la déchéance de leur dignité humaine. C'est en elles que l'homme se réalise pleinement et que la mission éducatrice de l'Eglise s'exerce avec le plus d'efficace. En ces temps d'*aggiornamento* souvent intempestif, puissions-nous nous en souvenir!

Quid de fide divina et catholica credendum

Il dogma

LUIGI GUGLIELMO ROSSI

Dogmi definiti e dogmi dichiarati.

Bisogna credere « de fide divina et catholica » le verità e realtà *appartenenti al « Depositum Fidei »*, rivelate quindi non solo formalmente, *in se stesse*, ma in linea precipua, *per se stesse*, ai fini della salvezza, così da urgere pena la dannazione eterna; verità e realtà racchiuse nella Scrittura o nella Tradizione, se non esplicite, almeno implicite; verità e realtà *salutifere*, proposte ed imposte *come tali* a tutta la Chiesa dal magistero infallibile, vuoi solenne, vuoi ordinario e universale (1).

Il « *Depositum Fidei* » coincide, in ultima analisi, con l'« Evangelium Christi » (cfr. Matt. X, 27; XXVIII, 20; Lc. XXIV, 44-49; Gio. XIV, 25 ss.; XVI, 12 ss.; I Tim. VI, 20; II Tim. I, 14; Gal. III, 25-29; IV, 4-7; Rom. VIII, 15-18; Efes. II, 19-21).

« *Evangelium*, quod Christus proprio ore primum promulgavit, deinde per suos Apostolos, *tamquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae*, omni creaturae praedicari *iussit*... contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ab ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt » (2).

* * *

Proposte ed imposte a tutta la Chiesa dal magistero infallibile, le verità o realtà salutifere, appartenenti al « *Depositum*

(1) Cfr. Conc. Vat. I, Dz. 1792; CJC, cn. 1323 con le relative fonti.

(2) Conc. Trid., Dz. 783; cfr. Dz. 1675, 1781, 1800, 1836; S. Vincenzo Lerinense: R 2173; Vat. II, *Dei Verbum*, n. 2, 7, 10; *Lumen gentium*, n. 2, 9, 48.

Fidei », divengono *dogmi:* dogmi *definiti,* se oggetto del magistero solenne; dogmi *dichiarati,* se oggetto del magistero ordinario e universale (3).

Due note, indivise, essenzializzano i dogmi.

L'una, ontica, innerva le verità rivelate in se stesse e per se stesse (= « obiectum *de fide divina* credendum »).

L'altra, giuridica, coinvolge il magistero infallibile che, enucleandone il valore di fondo inteso da Cristo, tali verità propone ed impone a tutta la Chiesa, inderogabilmente, dovunque e comunque, sempre (= «obiectum *de fide catholica* credendum»).

A queste due note fa riscontro, soggettiva, insieme passiva ed attiva, dai vertici alle basi, sui binari prefissi, non mancipia se non all'autorità di Dio rivelante che non può né ingannarsi né ingannarci, la fede di tutta la Chiesa. Fede vissuta, testimoniata nell'apostolato: « Corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem » (Rom. X, 10). Fede approfondita di continuo, sotto la guida ed il controllo del magistero: in chiave di teoresi, tramite l'« intellectus fidei »; in chiave di prassi, tramite il « sensus fidelium » (4).

Il dogma, pertanto, non s'identifica con le verità salutifere. E' la *formula ecclesiastica* delle medesime.

* * *

I Greci, riducendo la rivelazione di Dio a un numero preciso, tassativo, di dogmi fissati dall'eternità, escludono il progresso dogmatico.

Di qui il rischio d'un cristianesimo *ritualistico,* d'un vacuo e sterile liturgismo: laddove non si rifranga nei riti, il cristianesimo non ha cittadinanza pubblica.

Tolstoi poteva dire che l'ortodossia, non aperta alla vita dello spirito, si crogiola amorfa di mezzo a templi, iconi, campane, cerimonie e nenie.

Sveltlov e Zankov denunziano che il liturgismo è causa di giuridicismo, legislativamente, e di anonimismo, dottrinalmente.

Alle radici, inibitoria d'un progresso dogmatico, sta la condizione di Chiesa « acefala ». Non bastano, circoscritti ai primi 7 concili ecumenici, gli sviluppi d'una fede ancora fanciulla, né più convince l'accusa alla Chiesa romana di aver introdotto dogmi nuovi.

(3) Cfr. CJC, cn. 1323, par. 3.

(4) Cfr. G. L. Rossi, *Quid de fide divina credendum:* Renovatio, I, 1968, p. 29 ss

Instano e si accentuano oggi, nell'ortodossia, chiari aneliti ad un progresso dogmatico in grado di rispondere ai temi angosciosi dell'epoca nostra.

Pur ferma, sul piano dei dogmi, ai primi 7 concili ecumenici, oggi la Chiesa ortodossa esorta i fedeli a penetrare le verità di fede attraverso le indagini filosofiche e teologiche, in particolar modo attraverso l'intuizione del cuore limpido, l'esperienza religiosa e la contemplazione mistica, riservandosi, col Magistero, di premunirli e tutelarli.

Invoca, trepida, un ottavo concilio ecumenico che realizzi l'unione delle Chiese. Ma, e il Papa? Il punto è lì. Non demorde (5).

Il dogma e il « depositum fidei ».

L'oggetto di fede divina e cattolica non adegua l'oggetto di fede semplicemente divina.

Il « Depositum Fidei » supera l'ambito dei dogmi, discrimina i « dogmata materialia », impropri, cui manca la formulazione ecclesiastica, dai « dogmata formalia », che adempiono entrambi i costitutivi richiesti, dogmi definiti o dichiarati dal Magistero infallibile, vuoi solenne, vuoi ordinario e universale.

Molte verità di salvezza, specie quelle esplicite, saltano agli occhi. Poiché evidenziano subito i loro valori, non esigono l'esegesi del magistero, né sono proposte ed imposte in termini ecclesiastici. Reclamano, non appena conosciute, l'assenso di fede divina.

Il magistero, inoltre, dopo due millenni di studio, riguardo a non poche verità implicite di salvezza, non sfiora che i margini.

* * *

Equivocheremmo però, e taluno v'indulge con incalcolabili danni alla fede, semmai esasperassimo le distanze tra i dogmi e il « *Depositum Fidei* ».

(5) Cfr. S. Zankow, *Das orth. Christentum des Ostens*, Berlin 1928, p. 40 ss., 64-92; *Catechismo della Chiesa Ortodossa*, Ed. di Pietroburgo 1887, p. 2; M. Jugie, *Theol. dogm. Christianorum Orientalium*, vol. IV, Parigi 1931, p. 470 ss.; Algermissen, *La Chiesa e le Chiese*, Brescia 1944, p. 479 ss..; J. Corbon, M. Bouttier, G. Khodre, *La Parola di Dio*, Ave 1967, p. 153 ss.; A. Stawrosky, *Essai de théologie irénique*, Sedim 1967, p. 188 ss.

Che i dogmi abbraccino una parte cospicua del « *Depositum Fidei* », le verità almeno di assoluta priorità soteriologica, non v'ha dubbio.

Cristo, infatti, al *magistero* di Pietro e degli Apostoli, non che dei loro successori, papi e vescovi, così da rinfrangervi l'identica sua missione di Maestro, in ordine alla salvezza, *affida in tronco*, da proporre ed imporre sempre, dovunque e comunque, sino all'epilogo della storia, *le verità appartenenti al « Depositum Fidei »*.

Disilludiamoci. Il Vangelo, « *Verbum Salutis* », non potrà attingere l'umanità e i singoli, tradursi nella fede, principio di giustificazione, se non mediante il magistero: « Sicut misit me Pater, et ego mitto *vos*... Euntes in mundum universum, praedicate Evangelium omni creaturae... *docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis*... Qui crediderit, salvus erit; qui autem non crediderit, condemnabitur... Ecce ego *vobiscum* sum omnibus diebus, usque ad consummationem saeculi » (Gio. XX, 21; Mc. XVI, 15-16; Mtt. XXVIII, 20).

* * *

D'accordo, il numero dei dogmi *definiti* è relativamente esiguo. Ma, a latere, abbondano i dogmi *dichiarati*, spaziando su tutto il fronte del « *Depositum Fidei* », specchi tersi, memorie vive, voci d'obbligo per le verità salutifere di maggior rilievo.

E non stupisce.

Oggetto del magistero solenne, i dogmi *definiti* evincono di norma, scolpendone il valore di fondo inteso da Cristo, grazie ad una precisa formulazione ecclesiastica, tributari quindi ai più alti livelli dell'esegesi, le sole verità di Fede che, respinte o discusse, possono essere sconvolte dall'eresia.

I dogmi *dichiarati*, no. Oggetto assiduo, diuturno, del magistero ordinario e universale, dipanano armonicamente, nei capisaldi, il « *Depositum Fidei* ». Nutrono in dettaglio la fede. Ligi a Cristo, nulla disattendono dall'Evangelo, nulla vi aggiungono, nulla vi defalcano. Compendiano, insieme ai dogmi definiti, la « Tradizione »: « Euntes in mundum universum... praedicate Evangelium omni creaturae... docentes eos servare quaecumque mandavi vobis... omnibus diebus ».

Di più, spessissimo, laddove trattasi di verità salutifere ovvie, d'immediata evidenza, in pacifico dominio, i dogmi dichiarati si limitano a proporle ed imporle nei termini d'origine, o quasi, per via d'un magistero che astrae dall'esegesi, né abbiso-

gna d'una precisa formulazione ecclesiastica, ma che, infallibile, ordinario e universale, dinanzi ai fedifraghi, agli ignari o agli immemori, ai singoli fedeli, urge in ordine alla salvezza, pena la dannazione eterna: « Qui crediderit, salvus erit; qui autem non crediderit, condemnabitur ».

Al tandem, auspice il magistero ordinario e universale, ad opera dei dogmi dichiarati, l'« obiectum de fide divina et catholica credendum » infeuda su ampia scala l'« obiectum de fide divina credendum ».

Classificazione dei dogmi.

I dogmi, definiti o dichiarati, si caratterizzano dalle verità multiple e polimorfe in cui si articola il « Depositum Fidei ».

Vi sono verità salutifere *da credere e da farsi*, di fede e di costumi, valori squisitamente religiosi o prevalentemente etici: « *dogmata fidei - dogmata morum* ».

Vi sono verità salutifere *soprannaturali*, o misteri, che eccedono ogni possibilità di approdo e di sondaggio della nuda ragione umana: « *dogmata pura* ».

Vi sono verità salutifere *naturali*, filosofiche, che l'umana ragione può, con le mere sue forze, entro certi confini, acquisire e capire: « *dogmata mixta* ».

* * *

Il più dei valori etici dell'Evangelo di Cristo, o « Depositum Fidei », recano verità naturali. A soprannaturalizzarne l'assimilazione e la prassi, in ordine alla salvezza, sopperiscono i dinamismi della grazia abituale ed attuale, le virtù infuse, matrice e motrice la carità, i doni del Paraclito: « Nolite putare quoniam veni solvere legem aut prophetas: non veni solvere, sed adimplere. Amen dico vobis, donec transeat caelum et terra, iota aut unus apex non praeteribit a lege, donec omnia fiant. Qui ergo solverit unum de mandatis istis minimis, et docuerit sic homines, minimus vocabitur in regno caelorum; qui autem fecerit et docuerit, hic magnus vocabitur in regno caelorum » (Mtt. V, 17-19; cfr. Lc. XVI, 17; Giac. II, 10).

La grazia non sopprime né altera la natura dell'uomo. La suppone, potenziandola, trasfigurandola, divinizzandola.

Il concilio Vaticano I illustra in questo la logica di Dio. La

rivelazione, cioè, enunzia anche verità *naturali,* le più importanti e condizionanti in ordine alla salvezza, « *ut ab omnibus, expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint* » (6).

Se non bastasse, il Vaticano 1° sigla, tra le verità naturali rivelate, la capacità nativa che ha la ragione umana di giungere a Dio con le mere sue forze: « Sancta mater Ecclesia tenet ac docet Deum, rerum omnium principium et finem, *naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse;* invisibilia enim ipsius, per ea quae facta sunt, *intellecta* conspiciuntur » (7). Ma Dio è la Verità somma. Ogni verità di natura, quindi, si schiude al raziocinio.

La ragione umana garantisce così i preamboli della fede, i motivi di credibilità e di credentità (8).

Le verità naturali rivelate, di riscontro, cautelano ed espandono la ragione umana: « Fides rationem ab erroribus liberat ac tuetur eamque multiplici cognitione instruit » (9). Chi paragoni la filosofia di san Tommaso a quella di Aristotele, da cui pur discende e dipende, o la filosofia neo-tomistica a quella moderna, non tarderà a constatarlo.

Insiste a buon diritto Pio XII: « Non enim veritas omnisque eius philosophica declaratio in dies mutari possunt, cum potissimum agatur de principiis humanae menti per se notis, vel de sententiis illis, quae tum saeculorum sapientia, tum etiam *divinae revelationis consensu ac fulcimine innituntur* » (10).

* * *

Orbene, proposte ed imposte a tutta la Chiesa dal magistero infallibile, ordinario e universale, *come salutifere, rivelate da Dio in se stesse e per se stesse,* tali verità naturali, i valori etici in specie, assurgono a *dogmi dichiarati:* « dogmata mixta ».

In quanto oggetto di fede, poi, divina e cattolica, o almeno divina, verità rivelate da Dio, reclamano l'assenso nostro, indiscusso e inconcusso, non già in base alla loro evidenza intrinseca, sia immediata, o d'intuito, sia mediata, o di raziocinio, ma unicamente sull'autorità di Dio rivelante, « qui nec falli nec fallere potest ».

---

(6) Dz. 1786; cfr. il 1816; S. Tomm., Summ. Th. I, q. 1, a. 1.
(7) Dz. 1785; cfr. ib. 1795; 1801-1806; Rom. I, 20; Conc. Vat. II: *Dei Verbum,* n. 6.
(8) Cfr. Conc. Vat. I, Dz. 1799, 1790, 1812, 1813.
(9) Dz. 1799.
(10) Enc. « Humani generis »: AAS, 42 (1950), p. 566.

Il Dio d'Abramo, d'Isacco e di Giacobbe, il Dio del Sinai (cfr. Es., III, 12, 14), il Dio del Verbo umanatosi, che, a prescindere dai misteri, nell'ambito delle verità salutifere naturali, è anche il Dio dei filosofi, libra ai fastigi, attraverso la rivelazione e la fede, auspice il magistero, l'oggetto dell'umana ragione, in termini di gnosi e in termini di vita (11).

Fede e vita.

Sintone, all'unisono, le istanze di natura e di grazia, istanze degli *uomini* divenuti *figli di Dio,* trovano in Cristo, « auctor et consummator fidei » (Ebr. XII, 2), nel suo corpo mistico, che è la Chiesa, le verità naturali e soprannaturali di salvezza (cfr. Gio. VI, 40; XVII, 3; I Tim. II, 4).

Verità di salvezza, kerigmatiche, non astratte, turgide d'un enorme valore di vita.

Il cattolicesimo non è solo una religione che divulga l'economia redentrice del Verbo umanatosi, il messaggio evangelico, ma è partecipazione alla salvezza, reale e vitale, personale, esistenziale, integrale, reincarnazione di Cristo in noi.

Oggetto di fede è *Cristo,* verità sussistente, vita eterna, incarnazione sacrifica e salvifica, donantesi a ciascuno di noi *di persona,* con la sua economia redentrice, verità vivificatoria che ci incorpora e concorpora a sé, viventi di lui, pane vivo, nella fede e nella grazia, ancor più nell'Eucaristia, sacramento del corpo mistico, sino ad inserirci nei cieli, simili a Dio, fontalmente, faccia a faccia, nella vita eterna della Trinità santissima, laddove al « lumen fidei » subentra il « lumen gloriae ».

La fede, « uti sperandarum *substantia* rerum » (Ebr. XI, 1), enuclea in germe la vita eterna. Le cose che si sperano, i nostri destini escatologici, l'apoteosi dell'uomo persona, anima e carne, cristificazione suprema, già presenziano quaggiù. Maturano di prosieguo, tramite la fede, nella grazia e nell'Eucaristia. Si compiranno in Dio uno e trino. La gloria dell'anima, all'epilogo dei secoli, investirà la carne risorta (12).

(11) Cfr. J. Daniélou, *Dio e noi,* Alba 1957, p. 23 ss.; K. Rahner, *Ecrits théologiques,* I. Desclée de Br., 1959, p. 13-111, soprattutto p. 61-69; L. Malevez, *Nouveau Testament et Théologie fonctionnelle:* Recherches de science relig., 48, Parigi 1960, p. 258-290; S. Agostino, *De civ. Dei,* XI, 2: PL XLI, 317-18.

(12) Cfr. G. L. Rossi: *Corpus Christi. Amen:* Renovatio, III, 1967, p. 354-56, 366 ss.; IV, 1967, p. 524 ss.; Id., *Quid de fide divina credendum:* Renovatio, I, 1968, p. 32-33.

* * *

Ma, non disattendiamolo, la fede, adesione a Cristo, « Verbum salutis », Verità sussistente conosciuta e vissuta, è in primo luogo *assenso in termini di gnosi.* La vita dello spirito segue la gnosi. Non v'ha partecipazione vitale e personale alla Salvezza se a far la strada non brilla la luce d'un assenso mentale.

« Omnis qui *videt* (= conosce) Filium et credit in eum, habet vitam aeternam, et ego resuscitabo eum in novissimo die... Erunt omnes *docibiles* Dei. Omnis qui audivit a Patre, et *didicit,* venit ad me » (Gio. VI, 40, 45; cfr. Is. LIV, 13).

La grazia del Padre previene e sostiene la fede: « Gratia enim salvi estis per fidem, et hoc non ex vobis: Dei enim donum est » (Ef. II, 8; cfr. Gio. VI, 44; XV, 5; II Cor. III, 5). In termini di gnosi: « Non spiritum huius mundi accepimus, sed Spiritum qui ex Deo est ut *sciamus* quae Deus donavit nobis » (I Cor. II, 12). Lì, salvezza d'ogni uomo, esordisce la volontà di Dio: « Deus vult omnes homines salvos fieri et *ad agnitionem veritatis* venire » (I Tim. II, 4; cfr. II Tim. II, 25; III, 7; Tit. I, 1).

La fede degli apostoli non lascia dubbi in merito: « Domine, ad quem ibimus? Verba vitae aeternae habes. Nos credidimus et *cognovimus* quia tu es Christus Filius Dei... Ecce nunc palam loqueris, et proverbium nullum dicis. Nunc *scimus* quia tu scis omnia: in hoc credimus quia a Deo existi... *Scio* cui credidi et certus sum » (Gio. VI, 69-70; XVI, 29-30; II Tim. I, 12).

Cristo avalla cotesta fede: « Verba, quae dedisti mihi, dedi eis; et ipsi acceperunt, et *cognoverunt vere* quia a te exivi, et crediderunt quia tu me misisti » (Gio. XVII, 8).

Verbo di Dio, Cristo è l'immagine del Padre: « Ego sum via, *veritas* et vita. Nemo venit ad Patrem, nisi per me. Si *cognovissetis* me, et Patrem meum utique *cognovissetis;* et amodo *cognoscetis* eum, et vidistis eum... Qui *videt* me, *videt* et Patrem. Non creditis quia ego in Patre, et Pater in me est? » (Gio. XIV, 6-10).

Staglia, feconda di salvezza nella verità del Padre e del Verbo, tramite la fede, in termini di gnosi, l'idea di vita eterna: « Haec est vita aeterna: ut *cognoscant* te, solum Deum verum, et quem misisti, Iesum Christum » (Gio. XVII, 3).

Dal « lumen fidei » al « lumen gloriae », la vita eterna eleva l'anima all'intuizione di Dio, la verità che è beatitudine: « *Videmus* nunc per speculum in aenigmate; tunc autem facie ad faciem. Nunc *cognosco* ex parte; tunc autem *cognoscam* sicut et cognitus sum » (I Cor. XIII, 12; cfr. II Cor. V, 7; I Gio. III, 2).

Assenso mentale, la fede si traduce quindi in assenso vitale e personale: « Corde creditur ad iustitiam » (13). Il concilio vaticano II rimarca la « oboeditio fidei qua homo *se totum* Deo committit ».

Fede e apostolato.

La fede, al tandem, è assenso orale. Inaugura l'apostolato: « Si confitearis in ore tuo Dominum Iesum, et in corde tuo credideris quod Deus illum suscitavit a mortuis, salvus eris. Corde enim creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem... Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi » (Rom. X, 9-10, 17).

L'apostolato dei laici, mancipio al magistero gerarchico, non può non diffondere la fede, di cui l'oggetto è Cristo, incarnazione redentrice: « Sic praedicamus, et sic credidistis... Si autem Christus non resurrexit, inanis est ergo praedicatio nostra, inanis est fides vestra » (I Cor. XV, 11, 14).

* * *

Assenso in termini di gnosi, la fede sottende la *predicazione:* « Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi » (14).

A proporre ed imporre all'umana ragione le verità salutifere rivelate da Cristo, incarnazione redentrice, tutte, senza alterarle d'un apice, nei loro cristallini valori, verità che non mutano, né passeranno mai (cfr. Mtt. XXIV, 35), è il magistero gerarchico: « Euntes... docentes eos servare *quaecumque* mandavi vobis... Qui crediderit, salvus erit; qui autem non crediderit, condemnabitur » (Mtt. XXVIII, 19-20; Mc. XVI, 16).

Magistero infallibile, ma non privatamente, carico d'una responsabilità che fa tremar vene e polsi: « Qui confitebitur me coram hominibus, confitebor et ego eum coram Patre meo, qui in caelis est; qui autem negaverit me coram hominibus, negabo et ego coram Patre meo, qui in caelis est » (Mtt. X, 32-33; cfr. Mc. VIII, 38; Lc. IX, 26; XII, 8-9; II Tim. II, 12).

La fede e l'apostolato inchiodano il magistero: « Ore autem confessio fit ad salutem ». Il « Depositum Fidei » non soffre il più piccolo defalco: « Qui solverit unum de mandatis istis mini-

(13) Cfr. G. L. Rossi, *Quid de fide divina credendum*, l.c., p. 34-37.
(14) Cfr. o.c., p. 35.

mis, et docuerit sic homines, minimus vocabitur in regno caelorum » (Mtt. V, 19).

La storia della Chiesa registra anche ai vertici l'ignavia del silenzio, le transazioni e le defezioni. Anche sui papi e i vescovi incombe il giudizio di Dio.

Non danno requie le parole di Paolo: « Testificor coram Deo et Iesu Christo, *qui indicaturus est vivos et mortuos*... Praedica verbum, insta opportune et importune, argue, obsecra, increpa... Erit tempus, cum sanam doctrinam non sustinebunt, sed ad sua desideria coacervabunt sibi magistros prurientes auribus, et a veritate quidem auditum avertent, ad fabulas autem convertentur. Tu vigila, in omnibus labora, *opus fac evangelistae*, ministerium tuum imple » (II Tim. IV, 1-5).

Dai simboli ai dogmi.

Il magistero infallibile esprime l'oggetto di fede divina e cattolica vuoi nei simboli, vuoi nei dogmi, definiti o dichiarati.

I *simboli*, emersi subito, si limitano ai tronconi maestri, compendiano le verità madri, i misteri più alti e impegnativi, gli articoli di fede riguardo al Padre, al Verbo umanatosi, allo Spirito Santo. Il « signum crucis », effigiandone lo schema, è il sunto dell'atto di fede.

* * *

L'origine dei simboli non devesi al magistero solenne, ma a quello ordinario e universale, al « kerigma » custodito gelosamente, diffuso e difeso dovunque, kerigma ben noto a quanti avevano ricevuto la catechesi del Battesimo.

Nei primi tre secoli la persecuzione impedì i concili ecumenici. Ad esprimere la fede, a fissarne i dogmi immutabili, a tutelarla dalle eresie, e furono molte (gnosticismo, docetismo, marcionismo, monarchianismo, modalismo), il magistero si avvalse dei simboli, documentazione della « regula fidei », o credo apostolico.

Nel 325, a Nicea, dinanzi all'arianesimo, riunita in concilio, la Chiesa definirà la sua fede in un simbolo, non già creandolo ab imis, ma sulle basi dei vecchi simboli, con l'aggiunta di alcuni chiarimenti necessari a smentire la nuova eresia.

I vecchi simboli a viva voce erano trasmessi ai catecumeni

(= traditio symboli), che, imparatili a memoria, li recitavano poi, il sabato santo, nell'assemblea liturgica, in occasione del Battesimo (= redditio symboli).

La catechesi spiegava, ad uno ad uno, gli articoli di fede.

Tale fede, giurata nel Battesimo, è la tessera dei cristiani. I fedeli di Cristo, i figli della Chiesa cattolica potranno, come sant'Ireneo, nascere e crescere a Smirne, vivere a Roma, evangelizzare le Gallie, ma troveranno in ogni luogo la medesima fede (15).

* * *

I *dogmi*, definiti o dichiarati, esplicitano e chiosano le verità madri dei simboli, puntualizzano le altre verità salutifere, soprannaturali e naturali, i raccordi reciproci, la scala dei valori.

Coi dogmi definiti, il magistero solenne fronteggia una situazione critica, refuta l'eresia che dilaga (16).

Definiti o dichiarati, i dogmi rispondono al bisogno d'una formulazione precisa delle verità di salvezza, nella unione e comunione di fede, grazia e regime del corpo mistico, secondo la I Corinti, I, 10: « Obsecro autem vos fratres, in nomine Domini nostri Iesu Christi, *ut idipsum dicatis omnes*, et non sint in vobis *schismata:* sitis autem perfecti *in eodem sensu et in eadem sententia* (= « nous », « gnômè ») (17).

Ai simboli e ai dogmi, in ultimo, si annettono le *professioni di fede* che sviluppano verità specifiche di salvezza in opposizione alle eresie.

La più in uso è la « professio fidei tridentina » (18).

---

(15) Cfr. A. Michel, *Symboles:* DTC, XIV, col. 2925 ss.; J. Ghellinck, *Les rech. sur l'hist. du Symbole des Apôtres*, Bruxelles 1946; P. R. Camelot, *Les rech. récentes sur le Symbole des Apôtres et leur portée théologique:* Rech. de sc. rel., XXXIX (1951), p. 325 ss.; G. Thils, *L'infallibilité du peuple chrétien « in credendo »*, Paris 1963, p. 45 ss.

(16) Cfr. Card. Deschamps e Mons. Simor al Conc. Vat. I: Coll. Lacensis, t. VII, Freiburg 1892, col. 921, 84; Mons. Martin: Mansi, t. LII, col. 940 D. La tradizione della Chiesa rileva che non si dogmatizzi se non per espungere efficacemente un errore: cfr. S. Ilario, *De Trin.* II, 2 (PL X, 51); S. Greg. Magno, *Ep.* VIII, 4 (PL LXXVII, 857); S. Epifanio, *Adv. Haer.*, 74 (PG XLII, 501); S. Basilio, *Ep.* 125 (PG XXXII, 549); S. Tommaso, Summa Th., II-II, q. 1, a. 9, a. 10. Pio XII ha sottolineato l'opportunità della definizione dell'Assunzione in quest'epoca di materialismo dilagante: cfr. Cost. *Munificentissimus Deus* (AAS, XLII, 1950, p. 770).

(17) Cfr. R. Guardini, *Vie de la Foi*, Cerf 1951, p. 102 ss.: il dogma assicura la nostra adesione alla fede *della Chiesa* di fronte alla tentazione di una fede puramente personale.

(18) Cfr. Dz. 994-1000. Circa le altre professioni di fede. cfr. Dz. 691-94, 461 ss., 420 ss., 389 ss., 1083-85, 1459-73, 2145-47.

Magistero infallibile e magistero autentico.

Poiché l'ambito del magistero ecclesiastico, infallibile ed autentico, trascende i dogmi, definiti o dichiarati, a norma del cn. 1323, par. 3, « declarata seu definita dogmatice res nulla intelligitur *nisi id manifeste constiterit* ».

Fa d'uopo, cioè, constino, indubbi, entrambi gli elementi costitutivi del dogma:

a) che le verità in causa siano *verità di salvezza,* rivelate in se stesse e per se stesse, da credersi in ordine alla vita eterna, pena la dannazione;

b) che *il magistero infallibile,* solenne, oppure ordinario e universale, *in quanto tali* le proponga e le imponga alla fede di tutta la Chiesa.

* * *

L'ambito del Magistero si calcola e dimensiona dal suo *fine:* condurre gli uomini alla *verità del Verbo* e, attraverso la fede, verità conosciuta e vissuta in Cristo, alla *vita eterna,* grazia e gloria (cfr. Mtt. XXVIII, 18; I Tim. II, 4; Gio. VI, 40; XVII, 3).

Abbraccia, quindi, non semplicemente le verità rivelate in se stesse e per se stesse, « formaliter ac praecipue » (= *obiectum directum seu primarium),* ma anche le verità non rivelate se non « virtualiter », che indissolubili legami annodano a quelle, ossia le verità cattoliche *(= obiectum secundarium seu indirectum).*

Le verità cattoliche, infatti, coinvolgono, insieme al fine, il duplice ufficio che ha il magistero di custodire integro il « Depositum Fidei », stabilendone i congeniti valori: « Licet enim non revelatae in se, requiruntur tamen ad ipsum depositum revelationis integre custodiendum, rite explicandum et efficaciter definiendum » (19).

Semmai dovessimo negarle o dubitarne, la negazione e il dubbio investirebbero, per logica di cose e per necessità metafisica, le verità di salvezza. « Aut simul extant, aut simul cadunt ».

Laddove *in quanto tali,* « uti scilicet virtualiter revelatae seu

(19) Relaz. Gasser al Conc. Vat. I: Mansi LII, 1225-27; cfr. ib. XLIX, 627; CJC. cn. 1322, 1324; S. Tomm., Summ. Th. II-II, q. 11, a. 2; I, q. 32, a. 4; M. Cano, *De locis,* l. XII, c. 6.

indissolubiliter connexae cum veritatibus ipsius fidei depositi », vengano proposte ed imposte, a tutta la Chiesa, in ordine alla vita eterna, dal magistero *infallibile,* solenne o ordinario, *le verità cattoliche* configurano l'oggetto di « fede ecclesiastica ».

Mentre l'oggetto di fede divina e cattolica è da *credersi* sull'autorità di Dio rivelante, unico motivo formale dell'assenso, immediato testimone e mallevadore delle verità di salvezza, cui l'inerranza del magistero non suffraga se non come regola, in chiave di mera condizione, l'oggetto di fede ecclesiastica è da *tenersi* sull'autorità infallibile della Chiesa, ad un tempo regola e motivo formale dell'assenso, autorità infallibile che si radica nel « Depositum Fidei », garantita dall'autorità di Dio rivelante.

Le verità cattoliche innervano i principi filosofici adibiti nella strutturazione dei dogmi; i preamboli della fede (non pochi di questi, e purtroppo a volte lo dimentichiamo, sono verità di salvezza, rivelate in se stesse e per se stesse); le conclusioni teologiche; i fatti dogmatici, reali e dottrinali; le leggi universali della Chiesa, giuridiche, liturgiche, catechetiche, pedagogiche e didattiche; le canonizzazioni dei Santi; le approvazioni degli ordini religiosi (20).

* * *

Ma, non di rado, il magistero non impegna l'infallibilità. E' magistero *autentico.* Variano, nel caso, i gradi dell'assenso. Possono attingere, all'acme, con la « dottrina cattolica », una certitudine che rasenta l'infallibilità.

---

(20) Cfr. Gio. XVI, 13; I Tim. VI, 20; Col. II, 8; Efes. IV, 14; la condanna dei semirazionalisti: Dz. 1656, 1674-76, 1703-4; 1710-14; la condanna dei modernisti: Dz. 2023, 2058, 2084; la condanna dei giansenisti: Dz. 1098, 1350; la condanna dei pistoiesi: Dz. 1578, 1580-92; la condanna dei novatori in teologia da parte di Pio XII: Enc « Humani generis », Dz. 2308, 2310, 2311, 2321, 2323, 2325. Cfr. Conc. Vat. I, Dz. 1798, 1817; J. Kleutgen, Adnotationes ad schema II de Ecclesia: Mansi LIII, 325; Relaz. V. Gasser: Mansi LII, 1226 ss. Nei decreti del Vat. I, in via di preparazione, era esplicitamente definita l'infallibilità del Magistero anche riguardo alle verità cattoliche: cfr. schema I, cn. 9, Mansi LI, 543, 552, al quale si adegua lo schema riformato, cn. 9, Mansi LIII, 313, 316.

In dettaglio, circa *le verità speculative:* cfr. Dz. 738, 1797; circa *i fatti dogmatici:* cfr. Dz. 1092-96, 1098 con nota, 1099 con nota 3, 1350, 225, 387, 659 ss., 1667 1669, 1673, 1930 a; circa *le leggi universali della Chiesa:* cfr. Dz. 626, 668, 931-35, 856, 879, 889, 942-43; circa *le canonizzazioni dei santi:* cfr. Ben. XIII, Bullar. Roman., ed. Taurin. XXII (1871), p. 482, 486, 489, attese le definizioni dell'Immacolata e dell'Assunta in Dz. 1641, 2333, ove ricorrono gli stessi termini con la stessa formula, nonché Pio XI, AAS XXV (1933), p. 425-26, AAS XXVI (1934), p. 539 ss., e Pio XII, AAS XXXIX (1947), p. 209, 249, 281, 329, 377, AAS XLI (1949), p. 137; circa *le approvazioni degli ordini religiosi:* cfr. Dz. 1582, 1592, 1692 e, a mo' di esempio, le « Costitutiones Soc. Iesu », Roma 1937, p. 34-38.

Nondimeno, comunque richiesto dal Magistero autentico, l'assenso esige giocoforza un'adesione positiva, mentale ed orale, religiosa, moralmente certa, « saltem hic et nunc, rebus sic stantibus, juxta praesentis scientiae rationumque statum » (21).

* * *

E le altre verità della Bibbia, che non appartengono al « Depositum Fidei »?

San Tommaso distingue tra verità salutifere, rivelate in se stesse e per se stesse, « formaliter ac praecipue », le più ricche di luce, da credersi « uti obiectum directum seu primarium », e verità non salutifere, rivelate « per accidens », cioè « formaliter at non praecipue », verità solo ispirate, « quae ad illarum manifestationem Deus intendit », da credersi di fede divina, ma generalmente, sul piano d'un assenso olistico, non già espressamente e singolarmente, « eo quod inspiratio librorum sacrorum omnia hagiographi, etiam obiter dicta, amplectitur » (22).

In misura quindi del loro concorso al « Depositum Fidei », se idonee a far conoscere i valori salutiferi, a promuoverne la prassi, le verità rivelate « per accidens », o verità solo ispirate, rientrano, « uti obiectum indirectum », nell'ambito del magistero *infallibile*, solenne e ordinario.

E non basta. Il magistero *autentico*, di più ampio respiro, ne imbriglia a buon diritto l'esegesi, non esclusi gli « obiter dicta », i dati scientifici e profani, poiché un'interpretazione inconsulta rischia d'inficiare i dogmi (23).

Ma, sintomatico, è all'inerranza delle verità salutifere, rivelate in se stesse e per se stesse, non « per accidens », che il Vaticano I dà maggior rilievo: « *revelationem* sine errore continent » (24).

---

(21) Cfr. Dz. 1350, 1683-84, 1698 ss., 1722, 1820, 1880, 2007 ss., 2113, 2146, 2198, 2313, 2319; J. Salaverri, *La potestad de Magisterio ecclesiástico y asentimento que le es debido:* Estudios Ecclesiásticos XXIX (1955), 155 ss.; H. Stirnimann, *Non tutum tuto tutius?:* Freiburger Zeitschrift für Phil. unde Theol. I (1954), p. 421 ss.

(22) Cfr. Summ. Th. I, q. 32, a. 4; II-II, q. 1, a. 6; q. 2, a. 5; q. 174, a. 3; S. Agost., *De gen. ad litt.* II, 5, 9, 20; VII, 28, 42; Dz. 784, 1809, 1950, 2011, 2180, 2186; Pio XII, « *Divino afflante Spiritu* »: EB 538, 499. Che l'ispirazione si estenda « ad res fidei et morum », nonché a tutte le parti della Bibbia di maggior momento, è definito dal Vat. I; che si estenda altresì « ad obiter dicta », è dottrina cattolica.

(23) Cfr. Dz. 1798, 1817, 2005, 2294.

(24) Dz. 1787.

Criteri di diagnosi.

A norma del cn. 1323, par. 3, dai *modi di definizione o dichiarazione,* cui ricorre il Magistero infallibile, solenne o ordinario, possiamo e dobbiamo sapere se trattasi di dogmi o di verità cattoliche.

Nei *dogmi* i modi di definizione o dichiarazione evidenziano verità che appartengono al « Depositum Fidei », proposte ed imposte in quanto tali a tutta la Chiesa dal magistero infallibile, oggetto di fede divina e cattolica, « credendum ».

Le *verità cattoliche,* invece, spiccano, nell'enunciato, spoglie di uno dei due elementi costitutivi del dogma, rivelate « virtualiter tantum », in quanto tali proposte ed imposte dal magistero infallibile, oggetto di fede ecclesiastica, « tenendum ».

L'autorità della Chiesa non può supplire l'autorità di Dio rivelante (25).

Le formule che non evincono né dogmi né verità cattoliche, chiamano in causa il magistero *autentico,* non infallibile.

* * *

Alcuni esitano circa i *dogmi dichiarati.* Ma, in merito, il Vaticano I offre perentorio il criterio di diagnosi: « Si Episcopi ubique iis utantur formulis, quibus pateat se omnibus gravem inducere velle obligationem ad assensum fidei divinae praestandum » (26).

Di rincalzo, in tema di dogmi dichiarati, ligio all'universale magistero ordinario, egualmente unanime, l'universale insegnamento dei teologi crisma l'oggetto di fede divina e cattolica (27).

---

(25) Il che affermiamo contro Lugo, *De fide div.,* d. 1, n. 272 ss., e Suarez, *De fide div.,* d. 3, s. 11, n. 11, i quali vorrebbero risolvere le verità cattoliche nell'oggetto di fede divina.

(26) Acta Concilii Vaticani: Mansi XLIX, 670.

(27) Pio IX, Ep. « Tuas libenter », 21 Dic. 1863, Dz. 1683: « Namque etiamsi ageretur de illa subiectione, quae fidei divinae actu est praestanda, limitanda tamen non esset ad ea, quae expressis oecumenicorum Conciliorum aut Romanorum Pontificum huiusque Sedis decretis definita sunt, sed ad ea quoque exstendenda, quae *ordinario totius Ecclesiae per orbem dispersae magisterio tamquam divinitus revelata traduntur ideoque universali et constanti consensu a catholicis theologis ad fidem pertinere retinentur* ». Cfr. Dz. 1792, che va interpretato alla luce di Dz. 1683, siccome affermarono, per la deputazione della fede, Simor e Martin (Mansi, LXI, 47, 224, 322).

Il « Cathechismus Romanus », di limpido indirizzo tomistico, edito per ingiunzione del concilio Tridentino, sotto il controllo di san Carlo Borromeo, ha nel suo uso, su vasto raggio, l'avallo del magistero ordinario universale. Dispiega, polarizzando e indettando i catechismi di tutta la Chiesa, atteso sempre il cn. 1323, par. 3, innumeri dogmi dichiarati (28).

Le formule dei dogmi definiti.

Molteplici formule esprimono i *dogmi definiti:* costituzione, decreto, capitolo e canone.

I « canoni » sono le formule più esplicite.

I testi dei « capitoli » espongono, oltre la definizione solenne, la dottrina del magistero ordinario universale che infeuda pure, laddove li rivendichi come oggetti propri, le « auctoritates » e i « considerantes ».

Spiegazioni e argomentazioni non fanno parte, a rigor di termini, della definizione solenne: « agitur de assertis, non autem de insertis ». Ma è d'uopo tenerne conto, specie se articolano la definizione (29).

In ultimo, bisogna intendere le formule dei dogmi definiti strettamente e in rispondenza al loro quadro storico. I padri d'un concilio ecumenico formulano la fede che la Chiesa esterna e vive in una data epoca, giusta le categorie contemporanee, gli sviluppi in atto, gli approdi dell'« intellectus fidei » e del « sensus fidelium ». Non canonizzano i pareri dei teologi. La storia del concilio Tridentino lo dimostra (30).

---

(28) Cfr. H. Schauf, *Die Lehre der Kirche über Schrift und Tradition in den Katechismen*, Essen 1963, p. 7 ss. (con relativa bibliografia).

(29) M. Cano, *De locis th.*, V, 5, 4.

(30) Cfr. S. Atanasio, *De synodis*, 5: PG XXVI, 688; Bañez, *Com.* in II-II, q. 1, a. 10, ed. Venezia 1602, col. 240; Giov. di S. Tommaso, *In Iam*, q. 1, disp. 2, a. 4, n. 6, ed. Solesmes 1931, t. I, p. 358. *Riguardo al Conc. Tridentino:* cfr. Dz. 799, ove intenzionalmente si usano formule che non escludono la posizione scotista sui rapporti tra grazia, carità e perdono dei peccati; cfr. Dz. 800, 821, 822, ove le formule non dirimono la questione se i doni infusi sono soprannaturali « entitative » o soltanto « effective »; cfr. Dz. 977, ove la formula è tale da non colpire la posizione greca. Cfr. H. Lennert, *Das Konzil von Trient...:* Scholastik, IV, 1929, p. 38-53. *Riguardo alle definizioni del Papa,* cfr. Th. Granderath, *Constitutiones dogmaticae Concilii Vaticani,* Friburgo 1892, p. 190 ss.

* * *

Più in dettaglio, riguardo ai passi biblici addotti, i dogmi definiti forniscono l'esegesi infallibile dei congeniti valori:

a) « *directe et positive* », se il significato del passo è oggetto proprio della definizione solenne (31);

b) « *directe et negative* », se la definizione solenne elimina espressamente un presunto significato (32);

c) « *indirecte et positive* », se il passo biblico sta alle basi d'una verità definita (33);

d) « *indirecte et negative* », se la definizione solenne respinge e condanna teorie che, ai fini di legittimarsi, allegano passi biblici (34).

Laddove poi i passi biblici siano attinti « *indirecte tantum* » dalla definizione solenne, si delinea una duplice ipotesi da accertare di volta in volta: o il passo rimane ai margini del dogma, si limita ad illustrarlo, e, in tal caso, il suo significato non è oggetto della definizione solenne; o innerva il dogma, così da documentarlo e, insieme, da acquisire, nell'intenzione dei Padri, attraverso il « modus loquendi », un significato preciso, secondo i congeniti, originari valori (35), soprattutto se i padri affermano che quel significato fu sempre in pacifico dominio della Chiesa (36), e, in tal caso, la definizione include il passo, siglandone l'esegesi (37).

---

(31) Es. Dz. 858, a proposito di Gio. III, 5: l'acqua vera è di necessità del Battesimo, eppertanto le parole « Nisi quis renatus fuerit ex aqua » non vanno intese in senso metaforico.

(32) Es. Dz. 930, a proposito di Gio. VI, 54: nelle parole « Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis eius sanguinem » non è comandata la comunione sotto le due specie.

(33) Es. Dz. 789, a proposito di Rom. V, 12: le parole « Per unum hominem peccatum intravit in mundum... in quo omnes peccaverunt » documentano la trasmissione del peccato originale in tutti gli uomini.

(34) Es. Dz. 224, a proposito di Ef. V, 31, Gio. XX, 22 e 28: in antitesi all'errore di Teodoro di Mopsuestia, le parole « Erunt duo in carne una » non indicano l'unione del Verbo di Dio col Cristo nell'umana natura, mentre le parole « Accipite Spiritum Sanctum », lungi dall'esprimere un'insufflazione in senso figurato, incidono realistiche, come realistiche sono, al di là d'una semplice meraviglia per la risurrezione del Cristo, le parole di Tommaso « Dominus meus et Deus meus ».

(35) Cfr. Dz., 789.

(36) Cfr. Dz. 791.

(37) Cfr. A. Durand: DAFC I, 1838.

Canoni e capitoli.

Nonché nei canoni, i concili Tridentino e Vaticano I definirono il dogma anche nei capitoli: negativamente, con formule di condanna, negli uni; positivamente, con formule assertorie, negli altri.

Per quanto concerne il Tridentino, ciò risulta indubbio dal « modus loquendi » del concilio (38).

Del pari il Vaticano I scelse la doppia formula: « Vestrum postulatum fuit — rilevò allora Mons. Simor, relatore per la deputazione della Fede — ut in hoc Concilio Oecumenico Vaticano procederetur sicut processit Concilium Tridentinum: nimirum, ut primo *doctrina Ecclesiae* proponeretur, dein autem adiungerentur *canones*, in quibus condemnarentur oppositi catholicae doctrinae errores » (39).

Che questa fosse l'intenzione dei Padri emerge dai preamboli alle Costituzioni « De Fide Catholica » e « De Ecclesia Christi » (40).

Pio IX, al tandem, definì apertamente i capitoli e i canoni del Vaticano I: « Decreta et canones, qui in Constitutione nunc lecta continentur, placuerunt Patribus... Nosque, sacro approbante concilio, *illa et illos*, ut lecta sunt, definimus et apostolica auctoritate confirmamus » (41).

---

(38) Cfr. Dz. 792 a, 810; 873 a, 882; 893 a, 910; 937 a, 947; 956 a, 960.

(39) *Acta Vaticani:* Mans LI, 44. Il che, data l'occasione, fu ripetuto: cfr. Mansi LI, 291 ss., 379; LII, 1229.

(40) Dz. 1781, 1821. Al P. Alessandro Teppa che richiedeva si usassero nei preamboli parole più esplicite « ut expressius refellatur error eorum (e citò per nome il Denzinger), qui contendunt ea tantum ex *Capitibus* tenenda esse ut definita, quae subiectis *Canonibus* respondent » (cfr. Mansi LI, 394), Mons. Gasser, relatore per la deputazione della Fede, rispose che le parole usate, e cioè: « Nunc autem *sedentibus* Nobiscum et *iudicantibus* universi orbis Episcopis, in hanc Oecumenicam Synodum auctoritate Nostra in Spiritu Sancto congregatis, *innixi Dei Verbo scripto et tradito*, prout ab Ecclesia Catholica sancte custoditum et genuine expositum accepimus, *ex hac Petri Cathedra* in conspectu omnium, *salutarem Christi doctrinam profiteri et declarare* constituimus, *adversis erroribus* potestate Nobis a Deo tradita *proscriptis atque damnatis* » (Dz. 1781), erano al riguardo sufficientemente chiare, e soggiungeva: « In his utique dicitur, inter doctrinam quae habetur *in Capitibus Constitutionis de Fide* et doctrinam quae habetur *in Canonibus*, non aliam esse differentiam, quam quae est inter *positivam* doctrinam de fide et *negativam*. Prima enim edicit quid sit *de fide tenendum;* altera autem quid sit *de fide vitandum et damnandum* » (Mansi LI, 415; LII, 1229). Alcuni teologi, infatti, e tra essi il Denzinger nelle sue prime nove edizioni dell'Enchiridion, sostenevano, in contrasto con quanto affermato dal Conc. Tridentino (cfr. ll.cc.), che « *Capitula Tridentini*, parentheses, rationes additae, ut plurimum non cadent sub definitionem, maxime tamen sunt auctoritatis » (Dz., prologo). In seguito, nelle altre edizioni, il Denzinger omise il predetto asserto.

(41) Mansi, LI, 436; LII, 1325.

* * *

A differenza dei canoni, « qui simpliciter errores verbis definitis condemnant », i capitoli recano la dottrina che la Chiesa, « directe ac principaliter », definisce in chiave assertoria, più le « rationes quae ad eamdem explicandam et illustrandam, necnon probandam adferuntur » (42).

Donde segue, a norma del cn. 1323, par 3:

a) Gli asserti principali e diretti dei capitoli, la cui dottrina è di gran lunga più copiosa di quella dei canoni, « omnia et singula reputanda sunt sollemniter definita, atque fideliter interpretanda uti vera Magisterii viventis effata, idest iuxta criterium quod in ipso Vaticano I enuntiatur: Decreta et canones Concilii intelliguntur *semper in sensu a Patribus* in eis redigendis intento » (43).

b) Il resto, spiegazioni e amminicoli, « quae obiter seu incidenter dicuntur, vel indirecte exponi solent », esula dai dogmi definiti. Le stesse argomentazioni, a suffragio o riprova del dogma, seppur comportino un'autorità notevole, « plerumque nondum infallibiles definitiones sunt », a meno che, nell'intenzione dei Padri, non assumano o non disvelino, cariche di tradizione, un significato dogmatico (44).

Le eresie e gli errori.

Si disputa, circa i canoni, se, oltre le *eresie*, che si oppongono ai dogmi definiti o dichiarati (= obiectum de fide divina et catholica credendum), condannino gli *errori*, che si oppongono alle sole verità cattoliche (= obiectum de fide ecclesiastica tenendum).

A scanso d'equivoci, e giova rammentarlo subito, in entrambi i casi, semmai anche gli errori siano coinvolti nei canoni, c'è di mezzo il Magistero *infallibile*, non già meramente autentico, sintesi del Magistero dei capitoli, solenne o ordinario.

---

(42) Cfr. Mansi, LI, 292.

(43) A. Filippi, Ep. Aquilan.: Mansi LI, 133.

(44) Cfr. M. Cano, *De Locis th.*, l. V, c. 5, q. 4; R. Bellarmino, *De Conc. et Ecclesia*, l. II, c. 12; I. B. Franzelin, *De traditione*, t. XII, schol. I, princ. I, corol. 5; Th. Granderath, o.c., p. 74 ss.; A. Durand, l.c.

Diciamo « solenne *o ordinario* » a buon diritto. Infatti, come sopra accennammo, non di rado i testi dei capitoli affiancano ai dogmi definiti l'insegnamento del Magistero ordinario e universale, vuoi in ordine alle verità di salvezza, appartenenti al « Depositum Fidei », vuoi in ordine alle verità non rivelate se non « virtualiter ».

Orbene ai capitoli, turgidi d'un tal Magistero infallibile, si adeguano, in termini di condanna, i canoni.

* * *

Per quanto concerne il Tridentino, che fu tipo del Vaticano I, non v'ha dubbio: « In canonibus Tridentini de SS. Eucharistia et sacrificio Missae, necnon de Matrimonio — annota padre Kleutgen, al Vaticano I, nello schema sulla Chiesa — certe non pauca *definiuntur*, quae *per se ipsa revelata* dici nequeunt » (45).

Il dubbio sussiste invece nei confronti del Vaticano I, ma unicamente in rapporto alla « Constitutio de Fide ».

Ci illumina, ed è, a nostro avviso, criterio solutorio, la storia della redazione.

Materia dei grossi dibattiti, testata d'angolo, fu lo schema riveduto, ove i canoni, in termini di *generica* condanna, « *sine censurarum graduum discrimine* », così da non distinguere le eresie dagli errori, colpivano di *anatemi* « quidquid catholicae doctrinae opponeretur ».

Lo schema riveduto ottemperò al desiderio dei padri che volevano si demandasse ai capitoli l'insegnamento del magistero, riserbando ai canoni le censure, « *manente eadem doctrina eademque errorum condemnatione praevii schematis* » (46).

Le istanze, emerse nei dibattiti, investirono tutte la *generica* condanna dei canoni, tese ad escludere dai medesimi gli anatemi relativi sia alle posizioni filosofiche che non ledevano se

(45) Mansi, LIII, 329. Cfr. M. Pérez Ayala (teologo tridentino), *De divinis apost. et eccles. Traditionibus*, Parigi 1549, p. 3, a. 5, fl. 247-62; M. J. Scheeben, *Dogmatik*, t. I, Freiburg 1873, n. 562; C. Pesch, *Praelectiones dogmaticae*, t. I, Friburgi 1924, n. 454; R. Favre, *Les condamnations avec anathèma:* Bull. de Litt. Eccl., XLVII (1946), p. 226-41; XLVIII (1947), p. 31 ss.; P. Fransen, *Die Formel « si quis dixerit Ecclesiam errare » des Trienter Konzils:* Scholastik, XXV (1950), p. 493-517; XXVI (1951), p. 191-221; Id., *Réflexions sur l'anathème au concile de Trente:* Ephem. theol. lovan., XXIX (1953), p. 657-72; J. Salaverri, *Censuras de las tesis en Teologia:* Estudios eclesiast., XXIII (1949), p. 169-88.

(46) Cfr. Mansi, L, 126-312, 319-28; LI, 43-45, 66; LIII, 161-177.

non le verità rivelate « virtualiter » e sancite dal magistero, in particolar modo i « praeambula fidei », sia alle persone benemerite della Chiesa, sia ai fedeli divenuti increduli: quasi i canoni dovessero limitarsi a colpire solo le eresie.

Un'istanza le riassunse tutte: « Damnet fides haereticos fidei et ratio haereticos rationis... ne fides nimis tangat res philosophicas; nam *canones sunt regula salutis* ».

Ma vennero respinte sistematicamente, ad una ad una.

Ecco, puntuali, le risposte di monsignor Gasser, relatore per la deputazione della Fede:

a) « Anathemata canonum errores *quoad fidei praeambula doctrinasque philosophicas* attinentium, necessaria sunt ad evertendum perniciosissimum iudicium eorum qui putant *in rebus religiosis nihil certo teneri,* sed tantum exsistere opiniones plus minusve probabiles » (47).

b) « Nego quod contra *homines optime meriti de Ecclesia* anathematismi ferantur; omnes enim anathematismi dumtaxat feruntur contra eos qui *contumaciter* Ecclesiae contradicunt et contumaciter *errorem ab Ecclesia reiectum* defendunt » (48).

c) « Qui *increduli* sunt, tamen Baptismum receperunt, ideoque ab Ecclesia iudicari possunt » (49).

d) « Ecclesia, ut nostis, *non solum debet damnare haereses,* sed etiam reicere et damnare *errores,* prout concernunt *doctrinam certam* » (50).

* * *

Le risposte di monsignor Gasser, a nostro avviso, dirimono il dubbio. E cioè, la « Constitutio de Fide », oltre le eresie, colpisce, nei suoi canoni, anche gli errori, quindi le posizioni filosofiche che avversino comunque una qualche « verità cattolica », nell'ambito dell'« obiectum de fide ecclesiastica tenendum ». Li colpisce tramite sempre il Magistero infallibile, non importa se al di là dei dogmi definiti o dichiarati.

Sarà la dottrina racchiusa nei capitoli, cui corrispondono i

(47) Mansi, LI, 195.
(48) Mansi, LI, 195; cfr. ib. L, 211; LI, 403.
(49) Mansi, LI, 195; cfr. ib. LI, 103 ss., 183, 207, 308, 404.
(50) Mansi, LI, 196; cfr. ib. LI, 103 ss., 403 ss.

canoni, secondo che suggelli un dogma o una verità cattolica, a distinguere, coi relativi anatemi, le eresie dagli errori (51).

Magistero *solenne*, quello dei canoni: sintesi dell'infallibile magistero dei capitoli, solenne (= dogmi definiti più definizioni di verità cattoliche) e, non di rado, laddove rifranga semplicemente la tradizione, ordinario e universale (= dogmi dichiarati più dichiarazioni di verità cattoliche).

« In *canonibus*... certe non pauca *definiuntur*, quae per se ipsa revelata dici nequeunt » (52).

La terminologia « credendum - tenendum ».

I capitoli del Vaticano I differenziano, sul piano della Fede, dogmi e verità cattoliche in una terminologia classica: « credendum - tenendum ».

I dogmi coincidono con le verità salutifere, appartenenti al « Depositum Fidei », rivelate « formaliter ec praecipue », che il Magistero infallibile, solenne o ordinario, propone ed impone come tali, « uti obiectum ab omnibus de fide divina et catholica *credendum* » (53).

Le verità cattoliche, non rivelate se non « virtualiter », indissolubilmente connesse alle verità salutifere, che il magistero infallibile, solenne o ordinario, propone ed impone come tali, configurano l'« obiectum ab omnibus de fide ecclesiastica *tenendum* ».

---

(51) Cfr. K. Martin, *Die Arbeiten des Vat. Conc.*, Freiburg 1873, p. 34.

(52) Kleutgen, l.c.

(53) Cfr. Dz. 1792. Mons. Simor, per la deputazione della Fede, esplicò il senso di questa definizione dogmatica: « Paragraphus dirigitur contra illos, qui dicunt illud solum *credendum* esse, quod Concilium definivit, et non etiam illud, quod Ecclesia docens dispersa unanimi consensu tamquam divinitus revelatum praedicat et docet » (Mansi, LI, 47; cfr. ib. 322). Mons. Gasser precisò ulteriormente il « quid *credendum* », proposto ed imposto dal Concilio, ossia « ea omnia quae divinitus revelata esse constet » (Mansi, LI, 285; LII, 1204). Al criterio enunciato da questa definizione dogmatica si attennero i Padri del Vat. I nel definire l'infallibilità del Papa: « eo quod constet esse illam divinitus revelatam » (Mansi, LII, 24 ss.). Pio XII ribadì il criterio nella Bolla « Munificentissimus Deus », applicandolo al dogma della Madonna Assunta (cfr. AAS XLII, 1950, p. 756 ss., 770; P. Franquesa, *El argumento de Tradición según la Bula « Munificentissimus Deus »:* Estudios Marianos XII, 1952, p. 67 ss.). In base all'« obiectum de fide divina et catholica credendum », alla definizione cioè del dogma (Dz. 1792), la Chiesa puntualizzò il concetto di eresia, egualmente valido riguardo ai dogmi definiti o dichiarati: cfr. CJC, cn. 1323, 1325; A. Lang, *Der Bedeutungswandel der Begriffe « fides » und « haeresis »:* Münchener Theologische Zeitschrift, IV, 1953, p. 133 ss.

* * *

Lo schema del matrimonio, ricco di non poche verità cattoliche, suggerì, riguardo alle medesime, l'impiego del verbo *tenere* in sostituzione del verbo *credere*. Il motivo era ovvio: « Cum verbum *credere* indicet actum fidei, et non omnia quae in capitibus doctrinalibus continentur dogmata fidei sint » (54).

Né fa specie se il verbo « tenere » domina la definizione dogmatica dell'infallibilità pontificia: « Docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur... doctrinam de fide et moribus ab universa Ecclesia *tenendam* definit... » (55).

L'infallibilità pontificia, infatti, nonché l'oggetto di fede divina, i dogmi, coinvolge le verità non rivelate se non « virtualiter », connesse indissolubilmente alle verità di salvezza. Il verbo « tenere », nel caso, più ampio del verbo « credere », lungi dall'espungerlo, lo presume (56).

Le parole che seguono nella definizione dogmatica dell'infallibilità pontificia, peraltro, rendevano superflua, in aggiunta, la voce « credendam ». Il papa, cioè: « *ea infallibilitate* pollet, qua divinus Redemptor *Ecclesiam suam* in definienda *doctrina de fide et moribus* instructam esse voluit » (57).

Ora l'infallibilità della Chiesa si estende vuoi ai dogmi, definiti o dichiarati, vuoi alle verità cattoliche. Fissa, discriminandolo, l'oggetto da *credersi* e l'oggetto da *tenersi*.

a) Circa i dogmi: « Fide divina et catholica ea omnia *credenda* sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab *Ecclesia*, sive solemni iudicio, sive ordinario et universali magisterio, tamquam divinitus revelata *credenda* proponuntur » (58).

b) Circa le verità cattoliche: « *Ecclesia* quae... mandatum accepit fidei depositum custodiendi, ius etiam et officium divinitus habet falsi nominis scientiam (I Tim. VI 20) proscribendi, ne quis decipiatur per philosophiam et inanen fallaciam (cfr.

(54) Mansi, XLIX, 652; LIII, 719.

(55) Dz. 1839.

(56) Cfr. la storia del decreto sull'infallibilità pontificia: Mansi, LI, 701 ss.; LII, 3, 7, 1241, 1334; LIII, 251, 255 ss., 276-286; Th. Granderath, o.c., 190-210.

(57) Dz. 1839.

(58) Dz. 1792.

Col. II, 8). Quapropter omnes Christiani fideles huiusmodi opiniones... pro erroribus habere omnino *tenentur* » (59).

Incalza, a riprova, il primato del Papa: « Si quis dixerit Romanum Pontificem non habere... *plenam et supremam potestatem iurisdictionis in universam Ecclesiam,* non solum *in rebus fidei et morum,* sed etiam regiminis... aut eum habere tantum potiores partes, non autem *totam plenitudinem huius supremae potestatis...* A.S. » (60).

* * *

A ragion veduta il concilio non accolse l'istanza di alcuni padri che richiedevano si dicesse, nella definizione dogmatica dell'infallibilità pontificia, non già: « cum doctrinam de fide... tenendam definit », ma: « cum doctrinam de fide *divina...* tenendam definit ». Usò la semplice formula « de fide », più la voce « tenendam », ai fini di non restringere l'infallibilità del papa e, quindi, della Chiesa alle sole verità di salvezza, rivelate in sé e per sé (61).

Monsignor Gasser, « nomine deputationis Fidei », dilucidò così la definizione dogmatica dell'infallibilità pontificia: « Dogmatibus revelatis *veritates aliae* magis vel minus stricte cohaerent, quae licet *in se revelatae non sint,* requiruntur tamen ad ipsum depositum revelationis integre custodiendum, rite explicandum et efficaciter definiendum... Hinc omnes omnino catholici theologi consentiunt *Ecclesiam,* in huiusmodi veritatum definitione, esse *infallibilem.* Opinionum diversitas versatur unice circa gradum certitudinis, utrum scilicet infallibilitas in hisce veritatibus proponendis debeat censeri *dogma fidei,* an solum *theologice certa...* Patribus Deputationis visum fuit hanc quaestionem nunc saltem non definiendam, sed relinquendam esse in eo statu in quo est; ita ut definiatur de obiecto infallibilitatis Romani Pontificis omnino idem esse *credendum,* quod creditur de obiecto infallibilitatis in definitionibus Ecclesiae... In illis ergo in quibus theologice quidem certum est, non tamen hactenus certum de fide est, Ecclesiam esse infallibilem, etiam infallibilitas Pontificis hoc decreto sacri Concilii non definitur tamquam de fide credenda. Qua vero certitudine theologica constat

(59) Dz. 1798. Cfr. ib. 1817, 1820.

(60) Dz. 1831.

(61) Cfr. Mansi, ll.cc.; J. Salaverri, *Autoritad de Suàrez an el Conc. Vat.:* Estudios Ecclesiàsticos XXII (1948), p. 220-224.

haec alia obiecta comprehendi intra ambitum infallibilitatis qua pollet Ecclesia, eadem certitudine *tenendum* est ac erit, ad haec etiam obiecta extendi infallibilitatem in definitionibus editis a Romano Pontifice » (62).

* * *

La terminologia « credendum - tenendum » regge gli schemi che il Vaticano I approntava in ordine all'infallibilità nei confronti delle verità cattoliche.

Afferma lo schema I, c. 9: « Obiectum infallibilitatis tantum patere docemus, *quantum fidei patet depositum, et eiusmodi custodiendi officium postulat;* adeoque praerogativam infallibilitatis ambitu suo complecti tum universum Dei verbum revelatum, tum *id omne quod, licet in se revelatum non sit, est tamen eiusmodi, sine quo illud tuto conservari, certo proponi, aut valide defendi non possit »;* e, in linea parallela, il cn. 9: « Si quis dixerit Ecclesiae infallibilitatem ad ea tantum restringi, quae divina revelatione continentur, neque *ad alias etiam veritates extendi, quae necessario requiruntur ut revelationis depositum integre custodiatur,* A.S. » (63).

Afferma lo schema riformato, c. 7: « Licet ecclesiasticum Magisterium proprie et maxime in ipso verbo Dei scripto et tradito versetur, nihilominus *ea quoque omnia* porrigatur necesse est de quibus, nisi sententia feratur, illa divini depositi custodia exerceri non potest »; e, in linea parallela, il cn. 9: « Si quis dixerit Christi Ecclesiam a vera fide deficere posse, aut certe in aliis nullis, quam in iis, quae per se ipsa in verbo Dei continentur, ab errore immunem esse, A.S. » (64).

L'infallibilità nei confronti delle verità cattoliche, dunque, risulta, alla luce del Vaticano I, « theologice certa ac definitioni proxima ». Insigni teologi, anzi, vi ravvisano un « dogma fidei seu veritas formaliter saltem implicite revelata in dogmate de ipsa infallibilitate eiusque fine, ex quibus per analysim deduci potest » (65).

Distinte dai dogmi, non rivelate se non « virtualiter », stanno le verità cattoliche, « obiectum de fide ecclesiastica tenendum, ultimatim fide divina imperante, eo quod Magisterium a Christo Domino instituitur ad ea quoque amplectenda, quae

(62) Mansi, LII, 1226 ss.
(63) Mansi, LI, 543, 552.
(64) Mansi, LIII, 313, 316.
(65) T. Zapelena, *De Ecclesia Christi,* Roma 1954, p. 105.

veritatibus ipsius fidei depositi indissolubiliter connectuntur » (66).

Più volte la Chiesa rivendicò l'infallibilità nel proporre ed imporre verità cattoliche (67).

L'infallibilità del Papa.

Emerge, dal Vaticano I, l'infallibilità del Papa in chiave di magistero *solenne:* quando, « loquens ex cathedra », definisce dottrine che investano, direttamente o indirettamente, « res fidei vel morum », ossia verità rivelate in sé e per sé, « uti obiectum de fide divina et catholica *credendum* », oppure verità non rivelate se non « virtualiter », o verità cattoliche, « uti obiectum de fide ecclesiastica et catholica *tenendum* » (Dz. 1839; cfr. CJC, cn. 1323, par. 1-2).

Ma non basta. Il Papa « ea infallibilitate pollet, qua Christus Dominus Ecclesiam suam instructam esse voluit » (Dz. 1839). Di più, « totam habet plenitudinem supremae potestatis in universam Ecclesiam » (Dz. 1831).

Ora l'infallibilità della Chiesa, collegio dei vescovi in comunione gerarchica col papa, « Ecclesia docens », nonché nel magistero solenne, si effettua anche nel magistero ordinario e universale (Dz. 1792).

Di conseguenza, pena l'apporvi limiti che il dogma non tollera, non estranei al gallicanesimo, anche l'infallibilità del papa può fungere in chiave di magistero *ordinario.*

Laddove affulga, esplicita ed univoca, a norma del cn. 1323, par. 3, la « *intentio infallibiliter docendi,* seu aliquam in rebus fidei vel morum doctrinam proponendi, tamquam credendam vel omnino tenendam, ita ut omnes fideles ad absolutum assensum obligentur », qualsivoglia formula è valida, oltre quella solenne, « ex cathedra ».

---

(66) Cfr. F. De Vitoria, In II-II, q. 1. a. 10, n. 3, 4; q. 11, a. 2, n. 7; M. Cano, *De locis,* l. V, c. 5, q. 3; J. B. Franzelin, *De Traditione,* th. XII, schol. 1; M. J. Scheeben, o.c., t. I, n. 706; L. Billot, *De Ecclesia,* Roma 1927, p. 434-443; S. Cartechini, *De valore notarum theologicarum,* Roma 1951, p. 41-51; A. Lang, o.c., p. 136 ss.; C. Pozo, *Contribución a la historia de las soluciones al problema del progreso dogmático,* Madrid 1957, p. 5-38; A. M. Lubik, *De conclusionibus theologicis ad mentem M. Cano:* Antonianum XXXVI (1961), p. 29-68, 173-98.

(67) Cfr. le citazioni riportate nella nota 20.

Un tal Magistero ordinario, infallibile, incide *universale,* su tutta la Chiesa (68).

Non solo. A nostro avviso, l'unanime consenso dei Papi, « quoad doctrinam de rebus fidei vel morum », sull'arco di una epoca storica, reca l'infallibilità pontificia in chiave di magistero ordinario e universale.

* * *

Mancipie di regola al Magistero meramente autentico, latrici spessissimo di « dottrina cattolica », le Encicliche possono insieme, laddove consti dell'infallibilità, a norma del cn. 1323, par. 3, esprimere la pienezza del Magistero, come possono riflettere, non dimentichiamolo, l'ordinario e universale Magistero dei Vescovi: « Romani Pontifices, prout temporum et rerum condicio suadebat, nunc convocatis Conciliis aut explorata Ecclesiae per orbem dispersae sententia, nunc per Synodos particulares, nunc *aliis adhibitis auxiliis,* ea definiverunt *tenenda,* quae Sacris Scripturis et apostolicis traditionibus consentanea, Deo adiutore, cognoverunt » (Dz. 1836; cfr. ib. 3885).

In ultima analisi, la formula del Vaticano I: « *Cum ex cathedra loquitur,* idest cum omnium christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia *tenendam* definit » sigla l'infallibilità pontificia sempre, non importa se in chiave di Magistero solenne, o di Magistero ordinario e universale. E' questione di sostanza, non di modi locutori, tecnici o meno, antonomastici o no.

Magistero e censure teologiche.

Le *censure teologiche* sono giudizi di condanna, o di biasimo, emessi dal Magistero ecclesiastico, infallibile ed autentico, relativamente a tesi o affermazioni che si oppongono sia ai dogmi, sia alle verità cattoliche, sia alla dottrina della Chiesa: « Spi-

(68) Cfr. Mansi, LII, 1193; A. Vacant, *Le Magistère ordinaire,* Poitiers 1887, p. 97 ss.; Billot, o.c., p. 656; J. Salaverri, *Valor de las Encìclicas a la luz de la « Humani generis »:* Miscelànea Comillas XVII, 1952, p. 152-161; J. Beuber, *Sind päpstliche Enzykliken unfehlbar?:* Theologie und Glaube XLII, 1952,, p. 262 ss.; B. Brinkmann, *Giht es unfehlbare Aeusserungen des « Magisterium ordinarium » des Papstes?:* Scholastik XXVIII, 1953, p. 202 ss.; P. Nau, *L'autorité doctrinale des Encycliques:* La Pensée Catholique XV, 1950, p. 47-63; XVI, 1950, p. 42-59; XIX, 1951, p. 63-84; Id. *Le Magistère pontifical ordinaire lieu théologique:* Revue Thomiste LVI, LVI, 1956, p. 389-412; M. Caudron, *Magistère ordinaire et infaillibilité d'après la Const. « Dei Filius »: Ephemerides Theologicae Lovanienses* XXXVI, 1960, p. 393-431.

ritus veritatis docebit vos *omnem* veritatem... Et cum venerit ille, arguet mundum de peccato, de iustitia et de *iudicio* » (Gio. XVI, 8, 13).

Custode ed interprete del « Depositum Fidei », il Magistero ecclesiastico deve poter discernere, in rapporto al medesimo, le *eresie* e gli *errori*, segnalarli, biasimarli, condannarli.

Urge la fede, pena la dannazione eterna: « Docentes eos servare *quaecumque* mandavi vobis... Qui crediderit, salvus erit, qui autem non crediderit, *condemnabitur* » (Mtt. XXVIII, 20; Mc., XVI, 16). La dannazione eterna esordisce nel tempo, poiché l'« eschaton » è già in atto: « Qui incredulus est Filio, non videbit vitam, sed *ira Dei manet* super eum » (Gio. III, 36).

* * *

Paolo recrimina la gnosi che razionalizza la Fede: « O Timothee, depositum custodi, devitans profanas vocum novitates, et oppositiones falsi nominis scientiae, quam quidam promittentes, circa fidem exciderunt » (I Tim. VI, 20-21).

Vi insiste di continuo: « Oportet enim episcopum... amplectentem eum, qui secundum doctrinam est, fidelem sermonem, ut potens sit exhortari in doctrina sana, *et eos, qui contradicunt, arguere* » (Tit. I, 7, 9; cfr. I Tim. I, 3-4, 9-11; IV, 1-2, 6-7; VI, 3-5; II Tim. I, 13-14; II, 15-19, 25; IV, 1-5; Tit. I, 11, 13-14; Efes. IV, 12-14).

Smaschera i sofismi e le suggestioni di una ragione autonoma: « Videte ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem fallaciam secundum traditionem hominum, secundum elementa mundi, et non secundum Christum » (Coloss. II, 8).

Se occorre, appellandosi all'autorità ricevuta da Cristo, minaccia e adotta *mezzi drastici*, compresa la scomunica (cfr. II Cor. X, 1-2, 11; XIII, 10; I Cor. V, 3-5, 9-12; Gal. V, 12; Att. XIII, 8-11; I Tim. I, 20; II Tess. III, 6, 14).

La scomunica colpisce particolarmente gli *eretici:* « Haereticum hominem post unam et secundam correptionem devita, sciens quia subversus est, qui eiusmodi est, et delinquit, cum sit proprio iudicio condemnatus » (Tit. III, 10-11).

A scomunicare, in termini giudiziari, legali e penali, è la Chiesa gerarchica: « Dic ecclesiae. Si autem ecclesiam non audierit, sit tibi uti ethnicus et publicanus. Amen dico vobis, quaecumque alligaveritis super terram, erunt ligata et in coelo » (Mtt. XVIII, 17-18; cfr. ib. 16; Deut. XIX, 15; Gio VIII, 17; II Cor. XIII, 1; Ebr. X, 28-31).

Lungi dall'opprimere l'umana libertà, la scomunica sanzio-

na la spontanea, consapevole e responsabile separazione che gli eretici hanno voluto e compiuto nei riguardi del corpo mistico di Cristo: « Qui autem non credit, *iam iudicatus est,* quia non credit in nomine Unigeniti Filii Dei » (Gio. III, 18).

* * *

Più volte emerge nel nuovo Testamento il vocabolo «airesis» (cfr. Att. V, 17; XV, 5; XXIV, 14). Paolo lo assume e dilucida in ordine alla Fede: « Oportet et haereses esse, ut et qui probati sunt manifesti fiant in vobis » (I Cor. XI, 19). Fulmina l'anatema: « Si quis vobis evangelizaverit praeter id quod accepistis, anathema sit » (Gal. I, 9; cfr. I Cor. XVI, 22).

L'anatema, « herem », connota nel linguaggio del nuovo Testamento non solo la scomunica, separazione dalla Chiesa, comunità dei redenti, ma anche l'ira di Dio, il giudizio e i castighi divini che incidono paralleli, sincroni e sintoni alla sentenza del Magistero (69).

Dopo la vittoria escatologica e la definitiva sconfitta d'ogni forza ostile a Dio, l'anatema cesserà di esistere: « Et omne maledictum non erit amplius » (Apoc. XXII, 3; cfr. Zac. XIV, 11; Is. XXV, 7-8).

Nei primi secoli, impari a difendere il « depositum Fidei » attraverso i concili ecumenici, la Chiesa delle catacombe respinse le eresie mediante il « Kerigma », limpido, unanime, tutelato e annunziato in perfetta unità di fede, Kerigma ben noto a coloro che la catechesi aveva introdotto al Battesimo. In seguito il Magistero condannò ufficialmente le eresie (70).

Con le eresie, le condanne del magistero investirono gli errori. Afferma a tal proposito il Vaticano I, sess. III, cap. 4: « Ecclesia, quae mandatum accepit fidei depositum custodiendi, *ius etiam et officium divinitus habet* falsi nominis scientiam (I Tim. VI, 20) proscribendi, ne quis decipiatur per philosophiam et inanem fallaciam (cfr. Col. II, 8); e, di rincalzo, al cn. 2: « Si quis dixerit disciplinas humanas ea cum libertate tractandas esse, ut earum assertiones, etsi doctrinae revelatae adversentur, tanquam verae retineri neque ab Ecclesia proscribi possint, A.S. » (71).

---

(69) Cfr. J. B. Bauer, *Anatema:* Dizion. di teol. biblica, Brescia 1965, p. 92 ss.

(70) Cfr. Dz. 58 ss., 85, 159, 171, 271 ss., 401, 444, 705, 710, 1459 ss. Per quanto concerne le censure ecclesiastiche: cfr. Dz. 357, 499 ss., 610, 645, 681 ss. 763 ss., 1440 ss., 1546 ss., CJC in cn. 2214.

(71) Dz. 1798, 1817. Cfr. ib. 1674 ss., 1682 ss., 1710-11, 1714, 1722, 1797, 2073, 2085 ss, 2093, 2308, 2310-11, 2321, 2323, 2325.

Il rifiuto del dogma.

E' reo di *eresia* chi, pertinace, neghi una verità da credersi di fede divina e cattolica, o la dissolva nel dubbio: « Post receptum baptismum si quis, nomen retinens christianum, *pertinaciter* aliquam ex veritatibus *fide divina et catholica* credendis denegat aut de ea dubitat, haereticus est » (72).

L'eresia, quindi, si oppone a un *dogma*, non importa se definito o dichiarato: « *Fide divina et catholica* ea omnia credenda sunt quae Verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia *sive solemni iudicio sive ordinario et universali magisterio* tamquam divinitus revelata credenda proponuntur » (73).

Non pochi oggi disattendono i dogmi « dichiarati », oggetto del Magistero ordinario e universale, infallibile, il cui numero è molto più ampio di quello dei dogmi definiti: « Docentes eos servare *quaecumque* mandavi vobis... Qui crediderit, salvus erit, qui autem non crediderit, condemnabitur » (Mtt. XXVIII, 20; Mc. XVI, 16). Il Magistero ordinario e universale, infallibile, non può non attingere, nei tronconi maestri, il « Depositum Fidei ». Cristo non transige: « *quaecumque* ». Lì urge la Fede, in linea assoluta, tramite il magistero infallibile. L'eresia, non dimentichiamolo, si oppone così ai dogmi definiti, come ai dogmi dichiarati.

Inoltre, chi, pertinace, pubblicamente o privatamente, seppur in occulto, *esternasse* l'eresia, incorrerebbe « ipso facto » nella *scomunica* (74).

* * *

I dogmi si coordinano interdipendenti, strutturano un sistema. Sicché eliminarne uno, significa scuoterli tutti. La storia delle eresie ne offre la documentazione. I contraccolpi si riverberano dai vertici alle basi del « Depositum Fidei ». L'eretico esautora l'infallibilità del magistero. Di più, contesta l'autorità di Dio, non escludendo, in ultima analisi, ch'egli possa ingannarsi o ingannarci. Divinizza la gnosi di una ragione autonoma. Fa da Dio.

Il rifiuto d'un sol dogma ci separa dalla Chiesa, Corpo mistico di Cristo, dalla comunione di vita che, nell'unità di fede

(72) CJC. cn. 1325, par. 2; cfr. ib. le fonti.
(73) CJC, cn. 1323, par. 1; cfr. ib. le fonti.
(74) CJC, cn. 2314, par. 1.

e di grazia, auspice l'unico regime, ci incorporava al Verbo umanatosi, incarnazione redentrice, e, in Cristo, per Cristo, ci concorporava ai fratelli.

« Qui in Evangelio quod vultis creditis, quod vultis non creditis, *vobis* potius quam Evangelio creditis » (S. Ag., Cont. Faust., XVII, 7).

Frana in tronco la grazia della fede dietro il rifiuto d'un sol dogma. Riguardo ai dogmi che ritiene ancora, l'eretico non ha più la fede, ma *una convinzione qualsiasi.*

Scrive all'uopo san Tommaso: « *In haeretico discredente unum articulum fidei, non manet fides neque formata, neque informis.* Cuius ratio est, quia species cuiuslibet habitus dependet ex formali ratione obiecti, qua sublata, species habitus remanere non potest. Formale autem obiectum fidei est veritas prima, secundum quod manifestatur in Scripturis sacris et in doctrina Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima. Unde qui non inhaeret, sicut infallibili et divinae regulae, doctrinae Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima in Scripturis sacris manifestata, ille non habet habitum fidei; sed *ea quae sunt fidei, alio modo tenet quam per fidem...* Manifestum est autem quod ille qui inhaeret doctrinae Ecclesiae, tamquam infallibili regulae, omnibus assentit quae Ecclesia docet; alioquin, si de his quae Ecclesia docet, quae vult tenet, et quae non vult non tenet, non jam inhaeret Ecclesiae doctrinae, sicut infallibili regulae, sed propriae voluntati. Et sic manifestum est quod haereticus, qui *pertinaciter* discredit *unum* articulum fidei, non est paratus sequi in omnibus doctrinam Ecclesiae... *fidem non habet de aliis articulis,* sed *opinionem quamdam* secundum propriam voluntatem » (75).

* * *

A emettere, ufficialmente, un giudizio di eresia e, in genere, di errore, laddove le censure teologiche tutelano una verità cattolica, non è se non il magistero *infallibile.*

Emesse, a presidio d'un dogma o di una verità cattolica, dal Magistero infallibile, le censure teologiche acclarano nel suo nucleo, mediante la contraddittoria di ogni tesi condannata, il senso genuino dell'oggetto di fede, vuoi « divina », da credersi, vuoi « ecclesiastica », da tenersi.

Gli « anatemi » che suggellano i canoni conciliari, lungi dal-

(75) Summ. Th., II-II, q. 5, a. 3.

l'esprimere sempre un giudizio di eresia nei riguardi della tesi condannata, si limitano per sé alla scomunica (76). Il giudizio di eresia o di errore va desunto dai capitoli.

I diritti di Dio.

« Oportet haereses esse » (I Cor. XI, 19). Le eresie obbligano ad approfondire i dogmi. Non è lo sviluppo triadico di Hegel, o silloge degli opposti, ma la dialettica dei contrari che illimpidisce o arricchisce la nostra fede. Aggredite dalle eresie, le verità di fede « diligentius considerantur, clarius intelliguntur, instantius praedicantur » (77).

Non di rado le eresie rimarcano aspetti obliati da non pochi cattolici, non sufficientemente meditati e valutati. Aspetti in sé validi, ma che, avulsi dal sistema, impazziscono. L'eresia li isola e, spingendoli all'iperbole, polarizzandovi, turgida di messianici entusiasmi, un'adesione passionale, non già razionale, li dispiega provocatori, carichi d'un fascino enorme. E' la fortuna e il dramma dell'eresia.

L'ecumenismo apre il dialogo. Stimola la rimeditazione e la rivalutazione di questi aspetti. Non è però irenismo, né ecclettismo, così da ratificarli a parte, o giustapporli ibridi. Li riconduce invece al sistema. In tal modo, reinseriti nella *intera* verità, ai rispettivi livelli ed uffici, non più ostili gli uni agli altri, non più irriducibilmente chiusi, questi aspetti armonizzano tra loro, si completano a vicenda e si espandono fecondi. « Tibi contradico ut *totum* possideas » (78).

* * *

La buona fede di chi ricusa un dogma, o rettitudine d'intenzione, elude « formaliter » l'eresia, immune da scomunica. La mala fede, o pertinacia, no.

Comunque, in buona o in mala fede, l'eresia ha diritto alla *libertà religiosa.*

---

(76) Cfr. CJC, cn. 2257.

(77) S. Agost., *De Civ. Dei,* XVI, 2: PL XLI, 477. Cfr. *Enar. in Ps.* LIV, 22: PL XXXVI, 643, ove S. Agostino commenta così l'« Oportet haereses esse » di I Cor. XI, 19. Cfr. P.A. Liégé: *Catholicisme,* III, col 958.

(78) Cfr. Conc. Vat. II: *Gaudium et spes,* n. 92; *Nostra aetate,* n. 2; G. L. Rossi, *Quid de fide divina credendum:* Renovatio, l.c., p. 37.

Nondimeno, « ius ad extra, quoad exercitium tantum, uti exemptio a coercitione qualibet, non autem ius ad intra, quoad contentum seu obiectum », la libertà religiosa dell'eresia non può ledere, tributaria all'ordine pubblico *oggettivamente* inteso, né i diritti di terzi, individui o ceti comunitari, né il pacifico consorzio degli uomini, né l'eticità dei costumi (79).

Non può ledere quindi i diritti della Chiesa, società *perfetta*, corpo mistico di Cristo, l'unica religione vera. I diritti della Chiesa sono i *diritti di Dio.*

Nel V.T. i diritti di Dio non demordono mai. Intolleranti. Flagellano gli pseudo-profeti e gli idolatri (80).

Si temperano i rigori nel N.T. « Apparuit benignitas et humanitas Salvatoris nostri Dei » (Tit. III, 4). Cristo, « mitis et humilis corde » (Mtt. XI, 29), inaugura uno stile nuovo.

Il regno di Cristo non si affida alla spada (cfr. Mtt. XXVI, 51-53; Gio. XVII, 36; Mtt. IV, 8-10; Gio. VI, 15), ma alla forza della verità e dell'amore (Gio. XII, 32; XVIII, 37; Mc. X, 15; I Tim. II, 4).

Fa appello alla libertà e responsabilità dell'uomo (cfr. Mtt. IX, 28-29; XI, 28-30; Mc. IX, 23-24; XVI, 16; Gio. VI 67-68).

Non rompe le canne fesse, né soffoca i lucignoli che fumigano (cfr. Mtt. XII, 20).

La zizzania e il grano dovranno crescere insieme sino alla mietitura (cfr. Mtt. XIII, 30 ss.).

Ma, di conserva, Cristo rivendica, inesorabile, i diritti di Dio. Urge la fede in linea assoluta, pena la dannazione eterna, una dannazione che è già in atto (cfr. Gio. III, 18, 36; XV, 22-24; XVI, 13). Non lesina l'improperio, minaccia e, a volte, castiga (cfr. Lc. IX, 41; X, 12-16; XI, 23, 29-32, 42-52; XII, 10; XIII, 28-30, 34-35; XIX, 41-45; XX, 9-17, 46-47; XXI 20-24; Mtt. VII, 15-20; VIII, 12-13; XII, 34-45; XVIII, 15-18; XXI, 12-14, 31-32, 42-44;

---

(79) Cfr. Conc. Vat. II: *Dignitatis humanae*, n. 7; *Gaudium et spes*, n. 59. Salvi i limiti dell'ordine pubblico, la libertà religiosa compete « etiam iis *qui obligationi quaerendi veritatem eique adherendi non satisfaciunt;* eiusque exercitium impediri nequit *dummodo* servetur *iustus ordo publicus* » (ib. n. 2). Cfr. Cfr. G. L. Rossi, *La libertà religiosa:* Renovatio, Ott. 1966, p. 20-21, 28.

(80) Cfr. Deut. XIII, 1-19; XVII, 2-7; Es. XXII, 18; Gios. XXIII, 6-8, XXIV, 14-15; Giud. VI 25-26; III Re XVIII, 40; IV Re X, 18-31; XXIII, 5-24; II Paralip. XV; XVII, 7 ss.; XIX, 3; XXIII, 16-17; XXX, 14; XXXIV, 33; II Esd. IX, 38; XIII, 16-18; I Macc. II, 24; IX, 73; Dan. XIV, 21; W. Doskocil, *Der Bann in der Urkirche*, München 1957; C. H. W. Brekelmans, *De cherem in het Oude Testament*, Nimega, 1959, p. 71 ss.

XXIII, 1-39; XXIV, 1-2, 34; Gio. VIII, 24, 26, 44-47; IX, 39-41; XII, 31, 37-40; XV, 22-24).

* * *

Ligi a Cristo, gli *apostoli* non demandano la fede se non alla forza della verità e dell'amore, alieni da pressioni e coercizioni, da artifizi indegni del Vangelo, rispettosi d'una scelta personale, autonoma, tragicamente impegnativa: ciascun uomo risponderà a Dio soltanto in base ai dettami della sua coscienza. « De internis iudicat nonnisi Deus » (cfr. I Cor. II, 3-5; VIII, 9-13; X, 23-33; II Cor. X, 4; Rom. I, 16; XIV, 1 ss., 12 ss.; Att. IV, 31; Efes. VI, 11-17, 19-20; I Tess. II, 3-5; V, 8-9; I Tim. II, 4).

Ma, al pari di Cristo, propugnano indiscussi e inconcussi i diritti di Dio, difendono l'umana e cristiana dignità dei fedeli dalle subdole e losche manovre dell'eresia, esplicano il divino potere della Chiesa: « Si Ecclesiam non audierit, sit tibi ethnicus et publicanus » (Mtt. XVIII, 17).

Pietro non è da meno di Paolo. Nel suo giudizio, che recrimina Anania e Saffira, staglia, col sigillo dello morte, la Maestà di Dio: « Timor magnus factus est in universa Ecclesia » (Att. V, 1-11). Smaschera le vie inique degli pseudo-profeti, il tradimento dei loro accoliti, cui sovrasta l'ira vendicatrice di Dio che punì gli Angeli ribelli, scatenò il diluvio, incenerì Sodoma e Gomorra. Li copre di improperi e di anatemi: « ... erunt in vobis magistri mendaces, qui introducent sectas perditionis et eum, qui emit eos, Dominum negant, superducentes sibi celerem perditionem. Et multi sequentur illos... quibus iudicium iam olim non cessat, et perditio eorum non dormitat... Sunt enim maledictionis filii... fontes sine aqua et nebulae turbinibus exagitatae, quibus caligo tenebrarum reservatur... Facta sunt eis posteriora deteriora prioribus. Melius erat illis non cognoscere viam iustitiae, quam post agnitionem, retrorsum converti... sicut canis reversus ad suum vomitum, et sus lota in volutabro luti (II Pt. II, 1-22).

Giuda non attenua la spietatezza del linguaggio: « Necesse habui scribere vobis, deprecans supercertari semel traditae sanctis fidei. Subintroierunt enim quidam homines, qui olim praescripti sunt in hoc iudicium, impii... Dominum nostrum Iesum Christum negantes... qui dominationem suam spernunt, maiestatem blasphemant... Vae illis, quia in via Cain abierunt... Hi sunt nubes sine aqua, quae a ventis circunferuntur, arbores autumnales, infructuosae, bis mortuae, eradicatae; fluctus feri maris, respumantes suas confusiones, quibus procella tenebra-

rum servata est in aeternum... Hi sunt, qui segregant semetipsos, animales, Spiritum non habentes... Vos autem, charissimi, superedificate vosmetipsos sanctissimae vestrae fidei... Et hos quidem arguite iudicatos, illos vero salvate de igne rapientes; aliis autem miseremini, odientes et eam, quae carnalis est, maculatam tunicam » (I, 1-23).

Lo stesso *Giovanni*, che libra l'amore all'acme, il più dolce fra i discepoli, non fa eccezione: « Nunc antichristi multi facti sunt... ex nobis prodierunt, sed non erant ex nobis... Quis est mendax, nisi is qui negat quoniam Iesus est Christus?... Haec scripsi vobis de his, qui seducunt vos » (I Gio II, 18-19, 22, 26).

A smentire gli pseudo-profeti Giovanni chiama in causa, regola prossima di fede, il Magistero della Chiesa, l'autorità apostolica: « Charissimi, nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus, si ex Deo sint, quoniam multi pseudoprophetae exierunt in mundum... Ipsi de mundo sunt, ideo de mundo loquuntur, et mundus eos audit. Nos ex Deo sumus: qui novit Deum, audit nos; qui non est ex Deo, non audit nos. In hoc cognoscimus spiritum veritatis et spiritum erroris » (I Gio. IV, 1, 5-6).

Esige che i fedeli non abbiano rapporti con gli pseudo-profeti: « Si quis venit ad vos, et hanc doctrinam non affert, nolite recipere eum in domum, nec Ave ei dixeritis. Qui enim dicit illi Ave, communicat operibus eius malignis » (II Gio. I, 10-11).

Annunzia, nell'Apocalisse, l'ira vendicatrice di Dio (cfr. Ib. II, 14-16, 20-23).

In chiave di continuità fluente, unanime, c'è poi la prassi della Chiesa subapostolica (cfr. *Ign.*, Ad Smirn. II; IV; VI, 2; Ad Trall. X; XI; Ad Philad. VI, 1; VIII, 2; Ad Magn. VIII, 1; X, 3; *Erma*, Vis. III, 6, 9; III, 7, 1; Sim. VIII, 9, 4; IX, 1, 7; IX, 8, 1; *Barnaba*, Ep. XIX, 12; Didachè, XI, 2; *Clem. Romano*, I Cor. II, 6; XLVI, 9; XLIX, 5).

L'etimo.

Grazie all'etimo, « doch », il vocabolo *dogma* ha due significati: l'uno giuridico, di decreto, o decisione perentoria da parte dei pubblici poteri; l'altro filosofico, di opinione.

In senso *giuridico* lo usa anche la Bibbia (cfr. Ester, III, 9; Dan. II, 13; VI, 8; Lc. II, 1; Att. XVI, 4; XVII, 7; Efes. II, 15; Col. II, 14; Ebr. XI, 23).

Sinodi e concili adottano, specie nei decreti disciplinari, le formule legifere dei greci e dei romani (81).

Nel senso *filosofico* di opinione (« Stoicorum, Academicorum dogmata »), il vocabolo acquista di prosieguo, attraverso l'evoluzione semantica, un peso notevole di razionalità e categoricità, designando un principio o una massima.

Padri e scrittori ecclesiastici lo riferiscono in tal senso ai cardini della dottrina cristiana (cfr. Ign., Ad Magn. XIII, 1; Barnaba, Ep. I, 6; Clem. Rom., I Cor. XX, 4; Ep. ad Diogn. V, 3; Clem. Aless., Strom. 7; Orig., De princ. IV, 1; C. Celsum I, 7).

Alcuni padri del IV secolo lo precisano di più, così da circoscriverlo alle verità di fede (cfr. Cirillo Geros., Cath. IV, 2; Greg. Niss., Ep. 24).

Ciò non basta a tecnicizzare « de iure » il vocabolo, che s'applica pure alle eresie: « nefaria aut impiissima dogmata » (82).

Né vi riuscirà il Medioevo, laddove il senso moderno di dogma non affiora se non « de facto », per giunta incidentalmente (83).

A fissarne la terminologia tecnica, quella di oggi, sarà la teologia del magistero che, esplicitandosi, si sviluppa a poco a poco dal sec. XVI al sec. XIX.

Dai teologi i documenti della Chiesa mutuano la terminologia tecnica solo al secolo XVIII. Ma rimangono generici. Parlano di dogmi, non già *del* dogma (84).

E' il Vaticano I che definisce *il* dogma (85).

(81) Cfr. già Att. XV, 28; P. Batiffol, *Cathedra Petri*, Ed. du Cerf, 1938, p. 109. S. Atanasio distingue tra decreti disciplinari e testimonianza di fede: cfr. *De synodis*, 5 (PG XXVI, 688). S. Basilio al « dogma » contrappone il « kerigma », o definizione proclamata della fede, che risponde al senso moderno di dogma: cfr. *Tract. de Spiritu Sancto*, 27, 66 (PG XXXII, 188A, 189D).

(82) Cfr. Dz. 161, 272.

(83) Cfr. « Lauda Sion »: *Dogma datur christianis.*

(84) Cfr.,ad. es., Dz. 1529.

(85) Cfr. Dz. 1792, 1800, 1816, 1818, 1839; Kittel, t. II, p. 233 ss,; E. Fascher, *Dogma:* Reallexik. f. Ant. u. Christ., t. IV, 1957, cap. 1-24; Y. Congar, *Fede e teologia*, Roma 1967, p. 63.

NOTE

PASTORALE

El sacerdote en la sociedad nueva.

En dos palabras resumiría desde el comienzo lo que creo será el sacerdote en la sociedad que parece vamos estrenando. Con ello se dibujará clara la línea que han de seguir estas reflexiones.

El sacerdote será, a mi modesto entender, más humano y más segregado o, en otra forma, estará más en el mundo y para el mundo y será menos del mundo, será testigo de la bondad de esta creación terrena y « signo vivo del mundo futuro » en expresión del Concilio Vaticano II (1).

El mero enunciado de la antinomia acusa la existencia de una tensión: por ella el sacerdote no sólo continuará siendo una incógnita sino que me atrevería a afirmar que resultará aún más incomprensible en la sociedad nueva para los que carezcan de comprensión para el misterio de Cristo y de su Iglesia visible.

I. - EL SACERDOTE, MAS HUMANO.

El Vaticano II en la Introducción de su Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, ha declarado: « Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en el corazón de los discípulos de Cristo », y también ha dicho allí mismo que « la Iglesia se siente íntima y realmente solidaria con el género humano y con la historia de éste » (2).

El humanismo, cuyo origen histórico se ha visto en Petrarca, y del cual es proprio el empeño en la afirmación personal del hombre, viene considerado como fenómeno de transición de la Edad Media a los tiempos modernos. Hoy el humanismo reviste tal importancia que Pablo VI ha podido compendiar así la actitud conciliar: « La religión del Dios que se ha hecho hombre se ha encontrado con la religión — porque tal es — del hombre que se hace Dios » (3). Aun ante esa forma extrema del humanismo la postura de la Iglesia no ha sido de choque y de condenación sino la del buen samaritano.

Entre las realidades auténticamente humanas el progreso de la sociedad dedica cada vez más atención a lo psicológico, y de ello se beneficia el sacerdote. Hemos aprendido que la vida espiritual tiene múltiples condicionamientos psíquico-somáticos, con los cuales hay que contar.

---

(1) *Decreto sobre el ministerio de les presbíteros* 16.

(2) *Constit. past.* 1.

(3) Alocución del 7 de diciembre de 1965 en la sesión pública de clausura del Concilio.

La formación sacerdotal incrementa decididamente su cuidado por lo psicológico. El Concilio manda que se vigile incesantemente la salud psíquica del candidato al sacerdocio, teniendo en cuenta las posibles taras hereditarias (4), y que las normas de la educación cristiana « sean completadas con los últimos hallazgos de la sana psicología y pedagogía » (5). La misma disciplina en el seminario está graduada conforme a la edad, de suerte que sirva para un uso correcto de la libertad, para un obrar por propia iniciativa y para acostumbrarse a colaborar con los compañeros y con los seglares.

No creo que desaparezcan los seminarios menores, en los que se cursa prácticamente el bachillerato. Evolucionarán, sin embargo, cada vez más en la dirección de los colegios de enseñanza media, aunque con particular cultivo espiritual. Y, por orden del Concilio, los estudios han de estructurarse de tal forma, que si los alumnos desean abrazar el estado secular, puedan sin dificultad proseguir sus estudios en otros centros (6). Desaparece, pues, el tipo clásico del seminarista fracasado, que se encuentra inadaptado en la vida real.

El que no estén llamados a disolverse estos seminarios no significa que no habrán de disminuir muy notablemente. El Concilio habla de otras « instituciones especiales, las cuales, según las circunstancias de cada lugar, sirven a los mismos fines que los seminarios menores » (7).

No parece aventurado afirmar que la gran mayoría de los actuales seminarios menores se convertirán en auténticos « colegios menores », con una formación pastoral adecuada al desarrollo del germen vocacional.

Los seminarios mayores, en los cuales son cursados los estudios de filosofía y teología, tienen una finalidad más específica, y el Concilio dice de ellos: « son necesarios para la formación sacerdotal » (8). Sin embargo, también ellos están avocados a una rápida reducción, presentida por el Concilio al tratar de seminarios comunes a varias diócesis o a una entera región y al hablar incluso de seminarios nacionales (9).

Como reforma interna transcendental, que ha de repercutir fuertemente en la formación de los seminaristas, ha de señalarse la desmasificación, contraria a lo que ahora impera. La norma conciliar es precisa: « En los seminarios donde sean muchos los alumnos, distribúyanse estos de manera acomodada en grupos menores, salva la unidad de régimen y estudios, a fin de que se atienda mejor a la conformación personal de cada uno » (10).

Los imperativos económicos, urbanísticos y de racionalización del trabajo creo que condicionarán la vida en edificios grandes. Pero habrán de multiplicarse los formadores dedicados a esa labor personal de configuración humana y sacerdotal de cada individuo. La reducción en el personal docente

---

(4) *Decreto sobre la formación sacerdotal* 6.
(5) *O.c.*, 11. Véase n. 3.
(6) *O.c.*, 3.
(7) *O.c.*, 3.
(8) *O.c.*, 4.
(9) *O.c.*, 7.
(10) *O.c.*, 7.

que ahora aporta cada diócesis favorecerá la colaboración a esos grandes seminarios con sacerdotes educadores.

Los estudios eclesiásticos y la preparación cultural han de ser más de tipo universitario, ya que por prescripción conciliar los seminaristas, antes de emprender los cursos propiamente eclesiásticos, deben poseer la formación humanística y científica que capacita a los jóvenes de sus respectivos países para tener acceso a los estudios superiores (11), y del cultivo de la filosofía han de quedar « preparados para entablar el adecuado diálogo con los hombres de su tiempo » (12).

El sacerdote saldrá del seminario con más experiencia de la realidad pastoral, ya que ha de recibir en el seminario los conocimientos y el manejo de los medios que proporcionan rectamente las ciencias pedagógicas, psicológicas y sociológicas (13). Se añade el oportuno ejercicio en la práctica pastoral a lo largo del curso y en tiempo de vacaciones (14).

Los sacerdotes jóvenes proseguirán y completarán su formación después de terminados los estudios en el seminario. En este punto asistiremos a una para nosotros inusitada actividad formativa del clero, cuya responsabilidad ha sido cargada por el Concilio a las Conferencias episcopales (15). Pienso que cursos académicos de verano sobre las materias relacionadas con el apostolado sacerdotal serán el gran medio de una preparación intensiva para la hora actual y el camino normal que recorrerá la mayor parte de los sacerdotes. Otros, y cada vez más numerosos, recibirán una formación más profunda en cursos enteros anuales.

La obtención de grados académicos eclesiásticos será mucho más frecuente, y ello contribuirá a la elevación del nivel cultural religioso y, estoy cierto de ello, a la investigación. Son muchos los indicios de una floración sacerdotal investigadora en las ciencias sagradas, y su maduración la veo a corto plazo, encauzada principalmente en torno a las Universidades eclesiásticas y a las Facultades de estudios superiores.

Una actitud humana capital del sacerdote en la sociedad nueva está determinada por un principio que ha guiado ya al Concilio. Las explicaciones de la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual han quedado centradas, dice el Vaticano II, en el hombre, pero en el hombre unidad y totalidad, con cuerpo y alma, con corazón y conciencia, con inteligencia y voluntad (16). La tarea del sacerdote no podría reducirse a salvar las almas, pues ha de ser salvado el hombre entero, cuerpo y alma.

Este punto podrá ser aclarado únicamente con el complemento de la segunda parte de nuestra exposición. No se trata de que el sacerdote por sí mismo haya de realizar funciones que son específicas de los laicos. Pero el hecho de que el Concilio ecuménico no haya creído limitada su actividad a lo estrictamente espiritual significa una óptica de fecundo e incalculable humanismo, y de esta visión participará el sacerdote en su ministerio.

(11) Cf. *o.c.*, 13.
(12) *O.c.*, 15.
(13) Cf. *o.c.*, 20.
(14) Cf. *o.c.*, 21.
(15) Cf. *o.c.*, 22. Véase *Decr. minist. presbit.* 19.
(16) *Const. past.* 3.

Dos detalles nos introducirán en esta psicología o mentalidad. El sacerdote latino profesa el celibato. En teoría todo cristiano admite que el matrimonio es bueno y que es un sacramento instituído por Dios. Sin embargo, es difícil que lo que para el sacerdote está ya personalmente prohibido, lo que para él es moralmente malo no resulte también en sí mismo menos estimado en el orden moral.

Hoy se previene al sacerdote en sus años de preparación « acerca de los peligros que acechan a su castidad, máxime en la sociedad actual » (17), y al sacerdote en activo manda el Concilio que no deje de seguir las normas principalmente ascéticas que están aprobadas por la experiencia de la Iglesia y que no son menos necesarias en el mundo actual (18). A la vez se inculca una visión muy positiva de « la dignidad del matrimonio cristiano, el cual representa el amor entre Cristo y la Iglesia », aunque sea más excelente la virginidad consagrada a Cristo (19), y se procura que los candidatos al sacerdocio, « ayudados de los oportunos auxilios divinos y humanos, aprendan a vivir plenamente la renuncia al matrimonio, de modo que no sólo no sufran menoscabo alguno su vida y su actividad a causa del celibato, sino que más bien logren un dominio más profundo del cuerpo y del espíritu y un progreso de más completa madurez y comprendan de modo más perfecto la bienaventuranza del Evangelio » (20).

Esta visión positiva del matrimonio forma parte de un sano optimismo respecto al mundo. El sacerdote no deberá ser un ingenuo para creer que en el mundo no existe el pecado. Las enseñanzas conciliares y su propia experiencia le dicen que el mundo está « esclavizado bajo la servidumbre del pecado » (21). No obstante, el acento de su religiosidad y, por tanto, de su predicación, no cargará tanto en esto como en que ese mundo está « creado y conservado por el amor del Creador... liberado por Cristo crucificado y resucitado, habiendo deshecho el poder del Maligno, para que el mundo se transforme según el propósito divino y llegue a su consumación » (22). La piedad cristiana del futuro será más y más lo que con una sola palabra llaman los alemanes « Weltfrömmigkeit », la cual incluye el reconocer al mundo con sus auténticos valores como algo querido por Dios para el hombre, cuya sana vivencia es buena en categorías cristianas, e incluye además el trabajar para realizar y construir un mundo mejor y más digno de ser vivido.

La tónica de la orientación litúrgica y religiosa será en la sociedad nueva la del misterio pascual. No desaparecerán ni pasarán a segundo plano la muerte y la cruz de Cristo, pero serán contempladas más expresamente en perspectiva de resurrección. El sacerdote continuará insistiéndonos en la renuncia y en la mortificación, pero con una visión más completa y más positiva; nos amonestará a que evitemos los peligros del mundo, pero su acento no cargará en la peligrosidad — aun reconociéndola e insistiendo en

(17) *Decr. formac. sacerd.* 10.
(18) *Decr. minist. presbit.* 16.
(19) *Decr. formac. sacerd.* 10.
(20) *O.c.*, 10.
(21) *Constit. past.* 2.
(22) *O.c.*, 2.

ella — sino más bien en la grandeza de nuestra vocación cristiana, que es ordenar todo a Cristo resucitado, para la cual ordenación es menester evitar absolutamente el pecado y cuanto a él nos conduce, pues el pecado es el máximo desorden, y es también decisivo no buscar nuestro capricho sino la sincera realización de la voluntad divina, de la cual dependemos por entero.

De ahí el tono de acción de gracias al Señor por los avances impensables de la ciencia, que dan al hombre una parte mayor en la obra misma creadora y conservadora de Dios, y que le permiten realizarse mejor en el dominio de la naturaleza, con un saldo muy positivo de existencia humana más prolongada y menos dura, por tanto con posibilidades crecientes de desarrollo de todo el hombre en la universalidad de sus valores.

El otro detalle que confirma el humanismo del sacerdote es que su predicación, conforme a las prescripciones conciliares, ha de ser muy concreta. No puede contentarse con exponer la palabra de Dios de modo general y abstracto sino además ha de aplicar la verdad perenne del evangelio a las circunstancias concretas de la vida, lo cual supone un contacto vital con la realidad cambiante y con toda esa realidad.

La formación histórica va a configurar en sentido mucho más humano al sacerdote.

Pocos aspectos han sido tan destacados en la espiritualidad conciliar como el de que la salvación del hombre por parte de Dios es una historia salutis, historia de salvación. Esta expresión con la de Misterio de salvación o equivalente aparece 128 veces en los documentos del Concilio, y la noción de alianza con sus varios matices 219 veces, a las que ha de añadirse la de peregrinación con sus equivalentes de camino, éxodo y semejantes, que aparece 216 veces.

Hablar de historia de la salvación ciertamente no quiere decir que la « teología » se resuelva en la « economía ». En el dato revelado hay verdades tan metahistóricas como la vida divina intratrinitaria. Sería falsear el pensamiento conciliar presentar la historia en un sentido dialéctico frente a lo eterno o lo doctrinal. Hecha esta salvedad, el concepto de historia de la salvación encierra una riqueza, que recoge y valoriza el pensamiento tradicional en puntos fundamentales, de los cuales los principales quizás son los siguientes.

La salvación es ofrecida en el tiempo; no es una verdad intemporal que ha de ser aceptada, sino más bien la salvación está dada en una serie de hechos (23), serie en la cual ha de insertarse el creyente vitalmente. Desde la primera predicación de San Pedro el domingo de Pentecostés es presentado el hecho fundamental de la resurrección de Jesús (24), a la cual se incorpora el hombre por la fe y el bautismo (25).

Esta salvación es ofrecida además según una sucesión temporal: entre los acontecimientos salvificos existe progresión y jerarquía: el Antiguo Testamento se ordena al Nuevo. Todavía hemos de añadir: la salvación es el

(23) Véase *Constit. sobre la divina revelación* 14.

(24) Véase *Hechos de los Apóstoles* 2, 22-36.

(25) Véase Rom 6, 1-11; Gal 3, 26-28.

sentido profundo de la historia, es decir, la historia humana es como una promulgación de las obras salvíficas de Dios. y por consiguiente la salvación es el fin de la historia.

La dimensión histórica es una de las principales características de la formación actual del clero (26). Ella le dará el sentido de la auténtica comprensión de cómo Dios N. S. en su infinita condescendencia se ha acomodado a los hombres para llevarlos progresivamente a metas más elevadas y que en la misma Iglesia, la esposa inmaculada del Señor, « se ha dado a veces un comportamiento menos conforme con el espíritu evangélico e incluso contrario a él » (27), y, en consecuencia, por qué la Iglesia « santa, al mismo tiempo que necesitada de purificación constante, busca sin cesar la penitencia y la renovación » (28), a fin de que, « bajo la acción del Espíritu Santo... por la cruz llegue a la luz sin ocaso » (29).

Este sentido histórico mantendrá al sacerdote abierto a nuevas acomodaciones (30), pronto a entrar por nuevos caminos pastorales, bajo la guía del Espíritu de amor que sopla donde quiere (31).

Un factor histórico, que determinará en el futuro métodos pastorales hoy no sospechados, es el de que la Iglesia ha sido « fermento de la historia », habiendo sabido adaptar el evangelio al hombre real, y a la vez la Iglesia ha sido beneficiada por la evolución histórica del género humano, como noblemente reconoce el Vaticano II (32).

De nuestros días, y no lejanos, ha sido la experiencia de los sacerdotes obreros, experiencia hoy profundamente modificada pero subsistente. El Concilio indica esa posibilidad entre los varios ministerios sacerdotales (33), y podemos predecir que con ella no ha terminado la serie de acomodaciones pastorales de la actividad sacerdotal.

Las que, no sin ambigüedad, solemos llamar virtudes humanas caracterizarán más al sacerdote en la sociedad nueva. Como medio del apostolado sacerdotal las ha propuesto el Concilio: « Mucho contribuyen a lograr este fin las virtudes que con razón se estiman en el trato humano, como son la bondad de corazón, la sinceridad, la fortaleza de alma y la constancia, el contínuo afán de justicia, la urbanidad y otras, que recomienda el Apóstol Pablo diciendo: Poned vuestro pensamiento en todo lo que es verdadero, en todo lo venerable, en todo lo justo, en todo lo casto, en todo lo amable, en todo lo bien sonante, en cuanto sea virtud, en cuanto merezca alabanza (Fil. 4,8) » (34).

La formación del futuro sacerdote sigue la misma línea, ateniendonos

(26) Véase *Decr. formac. sacerd.* 14-16.
(27) *Decl. sobre la libertad religiosa* 12.
(28) *Constit. dogmática sobre la Iglesia* 18.
(29) *O.c.*, 9.
(30) *Decr. minist. presbit.* 8. Véase *o.c.*, 15. 22.
(31) *O.c.*, 13.
(32) Véase *Constit. past.* 44.
(33) Véase *Decr. minist. presbit.* 8.
(34) *O.c.*, 3.

a las expresiones conciliares (35). Por ella se busca la necesaria madurez humana y el aprecio de estas virtudes que gozan de mayor estima entre los hombres y avalan al ministro de Cristo.

La nueva sociedad nos deja hoy la impresión de que las formas sociales apenas cuentan. Aun cuando algunas normas de buena educación pierdan vigencia, la urbanidad profunda, que es respeto a los demás, y las grandes disposiciones morales, que hacen al hombre auténtico en el sentido más lleno, son cada vez más requeridas en un mundo que se va elevando, al menos lo suficiente para estimar esos valores, desgraciadamente no tan comunes.

El mayor humanismo del sacerdote proviene hoy en no pequeña parte de la mentalidad abierta a todos los hombres, tan típica del Concilio.

El sacerdote se ordena ciertamente en una diócesis determinada y se consagra a su servicio (36), pero tiene conciencia de que el don del sacramento no lo prepara « a una misión limitada y restringida sino a la amplísima y universal misión de salvación hasta lo último de la tierra (Hechos 1, 8) » (37).

Van a ser cada vez más frecuentes e intensas las ayudas que diócesis florecientes presten a diócesis escasas en sacerdotes. Si el Señor continúa favoreciéndonos con vocaciones, es de prever que principalmente la América Latina absorba a numerosos de nuestros jóvenes sacerdotes en las próximas décadas. El sistema hoy más aceptable parece ser el de que los sacerdotes vayan unidos en equipo y trabajen sin perder el contacto mutuo.

Podemos imaginar cuánto influirán esas experiencias pastorales en el modo de pensar apostólico de los sacerdotes que despues de 5 ó 10 años de trabajo en América, vuelvan a incorporarse al Clero de la diócesis de origen.

La postura sacerdotal en lo tocante a los cristianos no católicos, ha sufrido la transformación que supone el que éstos fueran considerados antes como « herejes », y ahora como « hermanos separados ». Las diferencias doctrinales se mantienen. El sacerdote sabe que no se reduce todo a llegar a un compromiso en el que ambas partes cedan un poco; en cuestiones disciplinares, en aspectos psicológicos o temporales de determinados enunciados existirá no pocas veces esa posibilidad. Las verdades absolutamente propuestas por el Magisterio de la Iglesia están por encima de cualquier convenio; de su firmeza depende la existencia de la Iglesia misma, tal como Jesucristo N. Señor la ha querido. La mayor formación posibilita el que un contacto con otros modos de pensar no sea perjudicial sino que llegue a ser aun provechoso y, por otra parte, la madurez cristiana exige más imperiosamente la unidad de cuantos creen en el Señor: la experiencia misma de siglos patentiza que por el camino de la defensa propia y de la separación no caen por sí solos los muros de la desunión, los cuales son doctrinales, pero son en mucho mayor grado afectivos.

Los peligros de esta aventura son manifiestos, pero hoy el Espíritu

(35) Véase *Decr. formac. sacerd.* 11.
(36) Véase *Decr. minist. presbit.* 8.
(37) *O.c.*, 10.

Santo impulsa a los creyentes, y más todavía a los sacerdotes, a que, fortalecidos en la fe, pongan su amor a Jesucristo en trabajar para que sea ya realidad la plegaria sacerdotal del Maestro, que El dirigió al Padre por todos los futuros creyentes: « Que todos sean uno » (38).

Semejante postura trae para el sacerdote entre nosotros, en clima nuevo de libertad religiosa, cambios de actitud radicales. Que le acechen malentendidos, equívocos y hasta falsías es inevitable entre hombres en las actuales circunstancias. Pero estoy persuadido de que pocos años bastarán para que nuestros sacerdotes adquieran una psicología nueva conciliar, absolutamente fiel al Magisterio de la Iglesia, preocupada tanto por mantener íntegra la verdad católica cuanto por superar en caridad las diferencias doctrinales, y tenderán el puente de la unión en la única verdad.

Con respecto a los no cristianos y aun a los mismos ateos abandonarán muy rápidamente nuestros sacerdotes la posición de signo más bien defensivo para adoptar la postura de colaborar en todo aquello que no sea directamente ideológico y en lo cual el creyente encuentra un campo común, especialmente en el ejercicio y en la organización de la caridad.

Una expresión recapitula esta nueva mentalidad: el sacerdote hará del diálogo su principal arma de apostolado. Pasados los primeros momentos de euforia, comprendemos todos que el diálogo auténtico exige condiciones muy concretas y difíciles. No se desanimará por ello el sacerdote para dialogar con los de dentro y con los de fuera, pero tampoco será tan ingenuo que acepte emplear un medio en sí excelente pero hecho inútil o perjudicial por las circunstancias.

Concretamente, el diálogo con los fieles a él encomendados le llevará a contar muchísimo más con los feligreses, entre los cuales se verán los sacerdotes, según frase del Concilio, como lo que son, « hermanos » (39). Los laicos pasan de tener una función más bien pasiva en llevar las obras de la Iglesia, a disfrutar del reconocimiento de su dignidad personal en Cristo y a ver que el sacerdote aúna con ellos su trabajo, atiende a la competencia de ellos y respeta su propios carismas de ellos (40). Ya estamos habituándonos a ver a los laicos al frente de organismos al servicio de la Iglesia, y esta dirección será más acusada en el futuro, sin que por ello el sacerdote se crea eliminado o postergado.

Unido a este aspecto se halla otro de profundo humanismo, y es el de que el sacerdote debe sentir como deber suyo el de llevar a los fieles a vivir la libertad, con la que Cristo nos libertó (41). Mal podría él educarlos en la libertad y no permitirles su uso recto en la comunidad eclesial, presidida por el mismo sacerdote.

La disposición que dará el tono a la nueva actuación humana del sacerdote es la de servicio. Este término aparece ya expresando lo que ha de ser el anhelo mayor de cualquier cristiano: « servir con creciente genero-

(38) Juan 17, 21.

(39) *Decr. minist. presbit.* 9. Véase n. 3.

(40) Véase *o.c.*, 9.

(41) Véase *o.c.*, 6.

sidad y eficacia a los hombres de este tiempo » (42), y es el término tan insistentemente empleado en el Concilio para señalar la función de los sacerdotes: « servir a los hombres » (43), « servir humildemente » (44), llegar a ser « instrumentos cada vez más aptos para servicio de todo el pueblo de Dios » (45).

El que va con conciencia de servir o de ser deudor a todos (46) no busca privilegios ni honores personales, sino que sabe hacerse todo a todos para Cristo (47).

Todas las innnovaciones concretas que resultarán de esta mentalidad no son ahora previsibles.

Una más visible floración del humanismo sacerdotal será el servicio a los pobres y necesitados. Siempre ha sido ésta nota de la Iglesia de Jesús. Pero el Concilio ha tomado muy particularmente conciencia de que el Divino Fundador de la Iglesia, que vino a salvar a todos los hombres, tuvo sus predilecciones con los pequeños y menos estimados del mundo. De ahí la exhortación tajante del Concilio: « Pero, si es cierto que los presbíteros se deben a todos, de modo particular, sin embargo, se les encomiendan los pobres e indigentes, con quienes el Señor mismo se presentó unido » (48).

La evolución actual y la voluntad conciliar harán muy pronto realidad el designio tan categórico del Concilio: « ...eviten los presbíteros, como también los Obispos, todo aquello que de algún modo pudiera apartar a los pobres, dejando de lado — más que los otros discípulos de Cristo — toda especie de vanidad » (49).

El sacerdote se sentirá más solidario con los débiles de este mundo, porque la Iglesia ha tomado más conciencia de que tal es su misión, conforme al evangelio.

II. - EL SACERDOTE, MAS SEGREGADO

El término y su explicación aparecen en el siguiente párrafo del Vaticano II: « Los presbíteros del Nuevo Testamento por su vocación y por su ordenación están segregados en cierto modo en el seno del pueblo de Dios, pero no para que se separen ni del pueblo mismo ni de hombre alguno, sino para que se consagren totalmente a la obra para la qual el Señor los toma » (50).

La obra para la cual el Señor ha escogido a los presbíteros es la salva-

(42) *Constit. past.* 93.
(43) *Decr. minist. presbit.* 3. Véase, *o.c.*, n. 12-15.
(44) *O.c.*, 5.
(45) *O.c.*, 12.
(46) Véase *o.c.*, 4. 6.
(47) Véase 1 Cor 9, 22.
(48) *Decr. minist. presbit.* 6.
(49) *O.c.*, 17.
(50) *O.c.*, 3.

ción de los hombres. Esta misión salvadora puede exigir una separación material del mundo, como la verifican los que profesan la vida contemplativa. Tampoco ellos se separan absolutamente del mundo, atraen del cielo las gracias para que el mundo se salve. Pero los demás sacerdotes se separan todavía menos del mundo y de los hombres, con quienes enteramente conviven. La segregación es, por tanto, funcional, en cuanto que la función o actividad sacerdotal no es directamente temporal.

El Concilio ha inugurado esta nueva era de la humanidad destacando singularmente la dignidad y la misión de los laicos en la Iglesia; cuanto más nítidos aparezcan los contornos de la actividad laical, más limpia quedará por contraposición la línea que ha de seguir el sacerdote en cuanto tal.

« El carácter secular es propio y peculiar de los laicos. Pues los que recibieron el orden sagrado, aunque algunas veces puedan tratar asuntos seculares, hasta ejerciendo una profesión secular, por razón de su vocación particular están ordenados principalmente y ex profeso al ministerio sagrado... A los laicos pertenece por propia vocación buscar el reino de Dios tratando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios » (51).

A los sacerdotes corresponde, en cambio, ser ministros de la palabra de Dios, después de haberla contemplado en la oración; ser ministros de lo sagrado, señaladamente en el sacrificio de la Misa y en los sacramentos; a ellos toca regir y apacentar al pueblo de Dios (52). No son ellos, como hemos indicado, los que generalmente desempeñan la actividad temporal, pero sí deben « formar a todos los hijos de la Iglesia, en primer lugar, para una vida cristiana plenamente consciente y apostólica, y además para el cumplimiento de las obligaciones propias de su estado » (53).

La ciudad terrena, dedicada justamente a las preocupaciones seculares, se rige por principios propios. El cristiano laico respeta esos principios. Y a la vez trata de que no se prescinda en absoluto de la religión al edificar la sociedad (54). El sacerdote está llamado a formar esa conciencia del laico, pero « en la construcción de la comunidad de los cristianos, los presbíteros no están nunca al servicio de una ideología o facción humana, sino que, como heraldos del evangelio y pastores de la Iglesia, se dedican a lograr el incremento espiritual del Cuerpo de Cristo » (55).

Puede preverse que en la sociedad nueva, más elevada culturalmente y más consciente de la dignidad personal de cada uno de sus miembros, al sacerdote se le exigirá el cumplimiento exacto de sus deberes ciudadanos y el mantenerse por encima de lo que es puramente temporal.

Pienso también que la corriente de las ideas empujará a los sacerdotes, como norma general, a ir dejando a los laicos actividades aun educacionales menos relacionadas con lo propiamente sacerdotal. Con todo, una mayor madurez social hará también comprender la unidad vital que hay en el

(51) *Constit. dogm. sobre la Iglesia* 31.
(52) Véase *Decr. minist. presbit.* 13.
(53) *Decr. formac. sacerd.* 19.
(54) Véase *Constit. dogm. sobre la Iglesia* 36.
(55) *Decr. minist. presbit.* 6.

hombre, y que una división matemática de actividades no es humana ni objetiva.

Indicábamos al comienzo de esta segunda parte que la segregación del sacerdote no es para una separación con respecto a los laicos sino para una consagración total a la obra para la que el Señor ha escogido al sacerdote dentro del pueblo de Dios.

Tres son los trazos conciliares que señalan la configuración del ministerio sacerdotal.

El sacerdote es « ministro de la palabra » (56). Los estudios de teología serán cada vez más accesibles a los laicos, pero el presbítero, en su cualidad de celebrante litúrgico de la Eucaristía, tiene como misión propia el enseñar la palabra de Dios y el exhortar a una vida que sea conforme a la verdad cristiana. Así nos lo atestigua ya expresamente, a mediados del s. II, S. Justino, al referirse a la predicación del que preside la Eucaristía (57).

Tal anuncio de la palabra deberá ser contínuamente más fruto de la contemplación del Misterio de Cristo, ya que el testimonio de fe es lo específico.

« Cuando nos volvemos a buscar lo típico del sacerdote en contraposición a su nota humana — contraposición por lo demás puramente funcional, ya que el sacerdote y el hombre son un todo monolítico — lo primero que esperamos de él y lo que más le pide la nueva sociedad es fe, pero, como escribía recientemente Mauriac, « no la fe a partir de un razonamiento, sino la fe nacida de un contacto diario y como de una familiaridad con Dios. La caridad, el amor, podemos recibirlo de tantos seres, pero la fe del sacerdote solo » (58).

De aquí la ineludible necesidad de que el sacerdote se presente en el mundo como quien vive la fe, y no sólo en cuanto ha de ser cada vez más consecuente con la fe que predica sino también en cuanto que — y perdónese la paradoja — tiene experiencia, siente su fe. Así podrá ser el testigo de la fe que necesita un mundo estructuralmente vacío de Dios y de Cristo.

Es interesante que en este rasgo « contemplativo » vuelve el presbítero a encontrar la inspiración primera del sacerdocio contrapuesto al oficio de las diáconos. Cuando surgieron incidentes desagradables, fueron elegidos en la primitiva Comunidad de Jerusalén San Esteban y otros seis diáconos, mientras los apóstoles se reservaban el dedicarse a la oración y al ministerio de la palabra (59).

Karl Rahner ve en la experiencia de la fe un rasgo típico del creyente en la sociedad futura: « Es necesaria más que una postura racional frente a la cuestión teórica de Dios y es necesaria más que una mera aceptación doctrinal de la doctrina cristiana. Se precisa de una mistagogia en la expe-

(56) Véase *o.c.*, 13. 2º.

(57) Véase *Apología* I, n. 67.

(58) O. GONZALEZ DE CARDEDAL. *Crisis de los seminarios en la Iglesia y mundo actuales.* Madrid 1966, 23-24 nota 26. Allí se cita a Mauriac en « Le Bloc-Notes » del Le Figaro Littéraire 22/28 julio 1965, 12.

(59) Hechos 6, 1-6.

riencia religiosa, de la cual experiencia religiosa piensan muchos que no pueden descubrirla en ellos, de una mistagogia que debe ser comunicada de tal manera que uno pueda llegar a ser su propio mistagogo... Para poner en claro lo que se quiere decir, y consciente de la mala fama que pesa sobre el concepto de mística (concepto que, bien entendido, no es una oposición a la fe en el Espíritu Santo sino que es esa misma fe), podría decirse: el hombre piadoso del mañana será un « místico », alguien que ha « experimentado » algo, o no será piadoso, porque la piedad del mañana no será empujada y sostenida por la convicción pública o social unánime y obvia y por la costumbre religiosa que antecede a la experiencia y a la decisión personales; por consiguiente, la educación religiosa corriente hasta ahora podrá sólo muy secundariamente estar orientada hacia lo institucional religioso... Esta mistagogia cristiana debe naturalmente saber también cómo entra en ella Jesús de Nazaret, el crucificado y resucitado. Esta dimensión es la que introduce en la profundidad de lo cristiano en el sentido estricto... » (60).

Como « ministro de lo sagrado », el presbítero estará dedicado a la vida sacramental, particularmente centrada en la celebración y en el culto eucarístico. Es este un campo en el que no puede él ser sustituído por los laicos, ya que Nuestro Señor en el sacramento del Orden otorga al sacerdote esos poderes, que constituían en la tierra el sacerdocio de Cristo de manera enteramente singular.

Nos parece que el futuro ha de encontrar al sacerdote más dedicado a este quehacer sacramental. Los funerales, los bautismos, la asistencia al matrimonio pueden hoy ya ser realizados por diáconos. Todo empujará al presbítero hacia el sacramento de la penitencia y la Eucaristía.

Se habla hoy de que el confesonario no podrá sustituir en adelante al despacho del psiquiatra. Así es, pero hay un campo vastísimo en la conciencia moral que no es el del médico sino el de las relaciones morales y religiosas del hombre libre con Dios N. Señor: con la autoridad de Dios y como representante de la Iglesia visible, en la que vive el cristiano y a la que afecta la conducta de cualquiera de sus miembros, el sacerdote habrá de llenar la misión de Cristo resucitado a sus apóstoles: « A quienes perdonáreis los pecados, les serán perdonados; a quienes los retuviéreis, les serán retenidos » (61). En la unidad vital del hombre cristiano el perdonar o retener pecados no debe ser disociado del oficio sacerdotal de médico, que ayuda a curar, y de padre lleno de misericordia, que acoge y anima o que paternalmente reprende.

El clima de confianza que exige esta labor no podrá ser creado allí donde los fieles se sientan alejados psicológicamente del sacerdote en cuanto hombre de Dios, consagrado por entero a su ministerio sagrado. Tal exigencia de una sociedad culturalmente elevada señalará vitalmente la delimitación de tareas entre el laico dedicado a la tarea temporal y el presbítero.

En colaboración con el Obispo y en dependencia de éste los sacerdotes rigen al pueblo de Dios; son los pastores que participan del oficio dejado

(60) *Frömmigkeit heute und morgen:* Geist und Leben 39 (1966) 335-336. Todo el artículo, páginas 326-342, es de gran interés.

(61) Juan 20, 23.

por Jesucristo en su Iglesia: « Apacienta mis corderos, apacienta mis ovejas » (62).

Esta rectoría de la comunidad cristiana será en adelante más eficaz y más llevadera por cuanto no ha de ser obra de uno solo sino tarea de colaboración fraterna. « Los sacerdotes del Nuevo Testamento, precisa el Concilio, si bien es cierto que, por razón del sacramento del orden, desempeñan en el pueblo y por el pueblo de Dios un oficio excelentísimo y necesario de padres y maestros, son, sin embargo, juntamente con todos los fieles discípulos del Señor que, por la gracia de Dios que llama, fueron hechos partícipes de su reino » (63). Al exponer el aspecto humano del diálogo sacerdotal, hemos indicado qué nueva mentalidad se abre paso ahora en el régimen de la comunidad cristiana.

Añadiremos únicamente que la labor de dirigir al pueblo cristiano constituye uno de los principios de la consagración del sacerdote a su tarea vocacional y, por tanto, de su segregación no sólo porque exige ya buena parte de energías y de tiempo, sino porque ha de conducir al presbítero a los laicos « a la unidad de la caridad », armonizando las diversas mentalidades de forma « que nadie se sienta extraño en la comunidad de los fieles » (64).

Semejante pacificación de los espíritus no podrá intentarla con garantía de éxito quien personalmente no viva en sincera paz con todos, y esté elevado por encima de cuantas diferencias humanas separan a los hombres.

Si en teoría es quizás imposible trazar la línea exactamente divisoria entre la tarea temporal del laico y la labor sacerdotal, la urgencia de ser lazo de unió entre todos los miembros del pueblo cristiano dictará en cada caso al presbítero cuál es su oficio propiamente sacerdotal y cuál es el límite de su segregación.

Al final de nuestro recorrido sentimos el vértigo de las cumbres. El enigma del sacerdote en la sociedad que termina parece además utopía en la nueva sociedad. Las exigencias de entrega humana y de reserva sagrada son más formidables. Pero la sociedad que empieza trae en su seno recursos providenciales nuevos. El principal creo que es la sincera y fraterna colaboración de los laicos con sus sacerdotes. Hoy la vocación universal a la santidad ha sido proclamada por el Concilio (65). El sacerdote siente en torno a sí la muchedumbre de sus hermanos que lo estimulan: todos unidos pueden correr en paciencia a la lucha que les espera, clavados los ojos y el corazón en el autor y consumador de la fe, que es Jesús, el Salvador de todos (66).

JESÚS SOLANO

(62) Juan 21, 15-16.
(63) *Decr. minist. presbit.* 9.
(64) *L.c.*
(65) Véase principalmente *Constit. dogm. sobre la Iglesia cap.* 5 n. 39-42.
(66) Véase Hebr 12, 1-2.

IL DIBATTITO

La teologia del post-concilio.

VON BALTHASAR: LA PROVA DELLA FEDE

Non poteva essere più esplicito e duro l'attacco che von Balthasar, con questo suo libro (1), rivolge a Rahner e a chi come Rahner ha fatto propria la teologia dell'« anonimato » cristiano, la teologia per cui la natura umana come tale è portatrice di Dio, è capace in sé di un incontro con Dio senza la mediazione del Cristo storico: teologia che è, in definitiva, la negazione della prima venuta per il desiderio di una salvezza generale che coinciderebbe con la seconda venuta del Cristo. La tesi di von Balthasar è chiarissima fin dalla prefazione: questi « nuovi cristiani » non hanno più la fede di Cristo, e non sono perciò più disposti a morire per la fede. « Je ne sais si ton appel atteindra finalement nos démythisés, convertis au monde; ils ont déjà tout transposé, ils n'ont plus qu'une foi analogique à une Parole comprise analogiquement, pour laquelle il ne vaut la peine de mourir que d'une manière analogique; de même leur christianisme ne mérite de vivre que d'une manière analogique » (p. 9). Per von Balthasar, ad ogni modo, non c'è che la prova del martirio per sapere se la fede di questi teologi sia ancora la fede nel Cristo, la prova che fornì Cordula, una vergine delle undicimila martorizzate al tempo degli Unni, che sola era riuscita a sfuggire alla morte nascondendosi per paura in una barca, ma che dopo una notte uscì dal nascondiglio e fatta sicura in Cristo affrontò la morte (p. 107).

Von Balthasar non si fa illusioni, sa che difficilmente potrà trovare « parmi tant de professeurs quelques vrais confesseurs » (p. 10), perché ritiene che la posizione di Rahner e quelle analoghe che oggi hanno un così vasto ascolto siano semplicemente non cristiane, siano anzi precisamente anticristiche, negatrici del Cristo. In un inciso della *Postface* (p. 116) egli arriva, servendosi di Ireneo di Lione, a dare a questa teologia il suo vero nome, quello di gnosi: « et la réduction de la croix sanglante à une parole-événement est-elle autre chose qu'une forme de gnose? ». Così von Balthasar tra altri passi di Rahner trascrive anche questo: « Quando Dio vuol essere non Dio, l'uomo appare » (p. 84); l'uomo non è che un altro modo dell'esistenza di Dio, è l'autoespressione di Dio fuori da se stesso, è il Dio che si spoglia di se stesso. La natura umana allora ha il suo vertice nell'incarnazione, perché lì pienamente, donandosi interamente, la natura umana diventa Dio, e Cristo è in relazione con la natura umana non in quanto seconda persona della Trinità che si fa carne, ma in quanto umanità che si dona to-

(1) Hans Urs von Balthasar: *« Cordula ou l'épreuve décisive »* - trad. de l'allemand par B. Fraigneau - Julien, Postface augmentée pour l'édition française, Beauchesne, Paris 1968.

talmente. L'incarnazione non è il mezzo per la redenzione, ma è una necessaria umiliazione di Dio. Che, così, venga tolto il mistero di una persona divina, il Verbo, che attualizza la natura umana, in che consiste il mistero cristiano, von Balthasar avverte chiaramente: la fede della nuova teologia non è più la fede cristiana. E perciò reagisce senza mezzi termini alla teologia di Rahner, che meglio di altre ha dato anche una sistemazione concettuale alle posizioni pratiche, di politica ecclesiastica, che molti hanno fatto proprie negli ultimi anni.

Usando le parole di Pascal (« Quel rapport y a-t-il, mon Père, de cette doctrine à celle de l'Évangile? »: p. 61), von Balthasar dichiara dunque di volersi distinguere da questa teologia e cerca di offrirne una diversa visione cristiana. Il libro è tutto percorso da un sentimento di fede, da una chiara coscienza che il cristianesimo è parola che ha ancora un senso se è una realtà divina che per il Cristo diventa la realtà dell'uomo. E c'è un punto in cui questa posizione, questo desiderio di una vera Chiesa acquista pieno significato. Chiudendo il libro, von Balthasar afferma che il suo « appel de détresse » (p. 124), il suo grido di angoscia significa solo il desiderio che siano i santi a guidare la realtà della Chiesa: « pas simplement des décrets et encore moins l'institution de nouvelles commissions d'études, mais des figures par lesquelles on pourrait s'orienter comme par des phares » (ibid.). La mentalità teologica contemporanea può certo recepire questo appello con difficoltà e, più facilmente, lo riterrà un'evasione: non è invocando i santi, che solo per Spirito Santo si producono, che la Chiesa si riformerà. Ma ciò coinvolge una visione stessa della Chiesa, ed è questo l'equivoco che a ragione von Balthasar vuole dissipare.

Se ha combattuto quello che egli stesso chiama il trionfalismo (p. 111) della Chiesa prima del secondo concilio Vaticano, von Balthasar riconosce ora che il problema non sta nel togliere una mondanizzazione se a questa se ne sostituisce un'altra, e si mondanizza sempre quando non si riferisce tutto, anche la struttura ecclesiastica, e tutto si concepisce solo come strumento e richiamo a ciò che veramente la Chiesa è, l'unità umano-divina nella persona del Verbo, che comprende in sé come proprio corpo i cristiani, gli altri Verbi; la Chiesa come società di santi, e non come un'organizzazione umano-divina rispetto a una realtà santa che è da lei diversa. Chi non è santo, non fa parte della Chiesa. E' illusorio pensare diversamente, anzi « la situation de l'Eglise est aujourd'hui d'une gravité sanglante » (p. 122), perché una nuova struttura e un nuovo atteggiamento religioso si vogliono costruire avendo come punto di riferimento non l'unione a Dio nel Cristo, che è il compimento della fede, ma la cultura moderna, che è negatrice di Dio (pp. 47-59); non una tradizione bimillenaria che la Chiesa ha canonizzato (pp. 119-120) e che consiste nello stare nella stessa fede dichiarata da Pietro e nell'intendere in senso reale l'inimitazione di Cristo, ma il concetto anticristico che la natura, e con essa tutto il cosmo, umana è autoredentiva nella misura e nella proporzione in cui ponga un atto morale (p. 80), non importa se dentro o fuori dei segni esteriori della Chiesa, che anzi la vera Chiesa coincide con l'etica naturale.

Questa, per von Balthasar, è una teologia « de liquidation totale » (p, 97). L'alternativa non è più tanto « de savoir si l'on sera conservateur ou

progressiste; il s'agit simplement de savoir si, pour son *aggiornamento*, le chrétien peut mettre entre parenthèses l'épreuve décisive » (p. 58), la prova della fede, il martirio che a ogni cristiano è richiesto dal Cristo (Mtt., 10, 39): « chi avrà trovato la sua vita la perderà, e chi l'avrà perduta per causa mia la troverà » (p. 15, ma il tema è richiamato per tutto il libro). Von Balthasar risponde che preferisce « persévérer dans notre foi » (p. 58) e giudicare tutta la realtà, anche quella del mondo e della cultura moderna, anche quella della teologia contemporanea, sulla base della fede. E' la fede che vince il mondo, non una posizione conservatrice o pregressista nei confronti di come la cristianità si pone di fronte al mondo e alla struttura dell'ufficio ecclesiastico; la forza del cristianesimo non sta in una dimensione giuridico-sociale ma nel possesso dell'essere divino. E' questo possesso che dà ai cristiani « une mystérieuse supériorité », che si rende visibile come « la joie dans la faiblesse, la faiblesse sans souci » (p. 110).

La critica di von Balthasar appare fondamentalmente esatta, e il suo appello onesto e coraggioso, perché significa anche una conversione da posizioni precedenti definibili entro il progressismo. Qui è invece affermata la fede dei padri ed è invocata la prova dell'amore come la sola prova che dia testimonianza di quella fede. Ma ciò che colpisce accanto a questa affermazione, perché la genera, è la coscienza che von Balthasar ha della Chiesa di oggi, e quindi la visione cristiana che prospetta, è una coscienza spaventata. E' vero che la Chiesa oggi è in una situazione « sanglante », e potrebbe dirlo con parole anche più dure, ma è anche in una situazione che s'apre e già è in una più grande luce; è giusto il suo appello a una visibilità della Chiesa ancorata alla figura dei santi, ma questi santi già ci sono. A questo servono gli occhi della fede. Era santo il Cristo? Eppure non l'hanno riconosciuto la carne e il sangue, ma solo il Padre celeste lo ha rivelato. Se è la fede il criterio, come von Balthasar con tanta forza richiama, lo sia fino in fondo. Allora la Chiesa appare per quello che veramente è: non tanto un'azione del Cristo verso l'uomo o un'ascesa dell'uomo verso il Cristo, come talvolta in queste pagine si scorge, ma l'unione, mistica e dunque realissima, tra l'uomo e il Cristo, per amore, per amore divino, per Spirito Santo.

Per questo, c'è un punto in questo libro che è certo una testimonianza di fede, che non possiamo accettare. E' vero che i « cristiani moderni » (p. 79) non sono più disposti a morire per la fede, e dunque sono falsi cristiani; e che sono arrivati a questa rinuncia perché credono che « le christianisme est une religion de la vie, non de la mort » (ibid.). Ma, in un contesto diverso da quello della nuova teologia, l'affermazione deve essere accolta, perché Dio è amore, e l'amore è vita, e il Cristo è via e verità e vita. I cristiani moderni perdono la fede non perché credono che il cristianesimo è vita, ma perché ritengono che l'uomo abbia in sé la vita senza passare per il Cristo, che la vita umana sia già in se stessa divina, e sia dunque vana la fede, non abbia senso mantenerla. Quella fede nelle parole che il Cristo disse, cui credettero Pietro e gli apostoli, la fede nella sua stessa vita. Passare per il Cristo significa certo il morire a sé dell'uomo, il morire sulla Croce di Cristo, il « perdere la propria vita »: se il principio di autocoscienza è sempre l'io, non potrà entrare nell'uomo un principio di autocoscienza divina, non

si avrà quella trasformazione nella persona del Verbo fatto carne. Di questa morte von Balthasar fa il tema stesso del suo libro, che consiste dunque in una proposizione della Croce, in una teologia del sabato santo, del Cristo morto che discende agli inferi (p. 101), in una teologia della notte oscura (ibid.), e dunque in una riaffermazione netta, contro Rahner, del valore della persona del Cristo storico e del dato storico della rivelazione. Ma questo non basta. Non basta all'uomo l'offerta di tutto se stesso (p. 27), gli occorre anche il desiderio di possedere tutto. Perché l'amore è ontologicamente costruito da ambedue questi movimenti, e l'offerta è solo per il desiderio di possesso, la morte per la vita, l'incarnazione per la redenzione, la croce per la resurrezione, la carne esinanita per la carne gloriosa, la prima venuta per la seconda.

Von Balthasar non nega questa realtà, ma mette sistematicamente in ombra il secondo aspetto. E' questo il limite del suo libro (ed è per questo che non può vedere come il disegno di Dio vada oltre e si serva di tutta l'eresia contemporanea). Egli ha coscienza che morte e resurrezione sono la stessa cosa (p. 39) e che il Verbo incarnato significa una religione che ha al suo centro la carne e il sangue dell'uomo (p. 43); che la forma della Chiesa sta nella sua origine come nella sua fine (p. 35). Ma tende poi esplicitamente a sottolineare il primo momento (pp. 34, 38, 119), a chiudere la vita cristiana su questa terra nell'accoglimento della croce e a spostare la Pasqua e la sua gloria all'aldilà (p. 40), a concepire la gloria stessa come « en définitive l'amour de Dieu se glorifiant lui-même devant tout l'univers » (pp. 39-40), e non dunque come la partecipazione della carne dell'uomo a questa gloria; a considerare Maria come la Mater dolorosa (p. 32) e non anche come la gloriosa vergine assunta nella gloria del suo corpo.

Contro chi nega la prima venuta di Cristo per affermare anticristicamente la sua seconda venuta, von Balthasar pare dunque ritenere che sia sufficiente riaffermare la storicità e la realtà della prima venuta, la divinità della persona del Cristo che ha assunto la natura umana. Questo è necessario, ma non sufficiente. Perché il culmine della prima venuta non è la croce (cfr. p. 32), ma la resurrezione; e quindi l'ascensione e la promessa dello Spirito, l'assicurazione di un ritorno, e di una visibilità nella gloria delle sue piaghe: ciò nasce dalla resurrezione, e vana sarebbe la fede senza il Risorto. Il problema della Chiesa non è solo quello, come qui si dice, di realizzare finalmente la sua origine (p. 34), ma quello di essere fondati pienamente nella sua origine per avere pienamente gli occhi rivolti alla seconda venuta. Ora chi ama già possiede: chi ama di amore divino, chi pienamente si offre e pienamente desidera, già pienamente possiede.

E allora, se restano anticristiche nel loro contesto, le affermazioni dei « cristiani moderni », che attribuiscono alla natura umana come tale l'incontro con Dio, non sono più scandalose, come von Balthasar in fondo sospetta, perché sono la realizzazione della prima venuta nella sua pienezza e dunque la piena attesa della seconda, dichiarazioni come quella del Cristo inteso come mezzo e non come fine (p. 83); e la spirazione dello Spirito Santo, nel momento in cui Cristo muore sulla croce, più volte ricordata (cfr. pp. 25, 40) non è più solo il segno della morte del Cristo vero uomo, è anche la manifestazione di chi, vero Dio ha in sé lo Spirito divino e può dunque

spirarlo: è questo spirare il germe della resurrezione della carne, è questa spirazione che ha il potere di far risorgere la carne. Così è nella Chiesa: in attesa della seconda venuta, in cui questo avverrà per tutto il corpo di Cristo, che non può essere che uno, gli altri Cristi ne hanno un'anticipazione mistica, ma non meno reale: il peso della croce è lieve, è un dolce peso, ma la morte è vinta, la gioia travalica infinitamente il dolore, e nell'uomo vive la pace divina perché l'uomo in Dio è misteriosamente Dio e tutta la natura è donata a lui come un sovrappiù. Non cogliere fino in fondo questa dimensione, vela la testimonianza di von Balthasar di un sottile spiritualismo, di un sottile disprezzo o dimenticanza della carne. Ciò lo lega, intellettualmente almeno, alle correnti progressiste che egli vuol pure negare, lo lega in questo modo al suo passato. Forse la sua durezza con Rahner, tutta legittima, è anche il sintomo di una battaglia non ancora completamente risolta.

DE LUBAC: UN'ECCLESIOLOGIA ALLA PROVA

In questo volume (2) il padre de Lubac raccoglie sette lavori già pubblicati in questi ultimissimi anni ma qui in parte ripresi e sviluppati. Sono tutti scritti in margine e a commento del secondo concilio Vaticano, e più esattamente della costituzione sulla Chiesa *(Lumen gentium)*. Il de Lubac, pur non volendo entrare « dans le vif de l'actualité » (p. 7), ha coscienza che il suo scritto non è per questo « moins actuel » (ibid.). Perché anche per il de Lubac, come appare da fin troppo frequenti accenni (cfr. da pagina 10 in poi), la situazione ecclesiastica presenta divisioni profonde circa il contenuto medesimo della fede, e a tal punto che qualcuno ha potuto affermare che « la profession de foi catholique, loin d'être un principe d'unité, semblait être plutôt un principe de division » (p. 10). Per questo egli ha voluto richiamare l'attenzione su alcune verità « fort simples... qu'on aimerait pouvoir dire communes » (p. 8), augurandosi che vi si riconoscano tutti quelli che « d'un coeur sincère, travaillent dans l'Eglise au renouveau » (ibid.); ha voluto cioè proporre una piattaforma comune alle correnti teologiche e alle posizioni di potere ecclesiastico che nel nome del rinnovamento, appunto, hanno conquistato la maggioranza, ma che, conquistatala, si sono ritrovate divise tra loro stesse.

E' duplice l'impressione immediata che danno questi scritti. Che il pensiero del de Lubac, costretto a misurarsi in una situazione di aperto contrasto teologico, finisca per rivelare più chiaramente quelle « semplicissime verità » su cui è costruito, quale sia la chiave della sua riflessione. E che sia mutata la posizione politica del de Lubac: egli, che è tra coloro che più hanno contribuito a creare quella divisione, ora ne fa la denuncia e cerca di contenerne la portata; egli, che è stato tra i promotori della nuova teologia, si oppone ora alle conseguenze cui quella posizione ha portato e continua a portare. E' veramente così? Le due impressioni, riteniamo, sono perfettamente solidali, nel senso che la posizione teologica porta coerentemente il

(2) Henri de Lubac: « *Paradoxe et mystère de l'Eglise* » - Aubier - Montaigne, Paris 1967.

de Lubac ad una scelta di politica ecclesiastica. E' dunque della prima che occorre innanzitutto accennare, se si vuole trovare una collocazione del de Lubac nella storia della seconda.

Diciamo subito dove la riflessione del de Lubac appare manchevole. Egli concepisce la Chiesa come mistero, un mistero che è anche un paradosso (non è un caso che questo sia il titolo del volume). Mistero perché la realtà della Chiesa è in riferimento alla realtà divina, e la Chiesa è dunque « une mystérieuse extension de la Trinité dans le temps, qui non seulement nous prépare à la vie unitive, mais nous y fait déjà participer. Elle vient de la Trinité, et elle est pleine de la Trinité » (pp. 48-49). Con questi termini il de Lubac dà a suo modo voce alla coscienza e all'esperienza dei cristiani, apparentemente nella stessa direzione in cui lo aveva fatto, certo con altra autorità, l'enciclica *Mystici corporis* e poi la costituzione *Lumen gentium:* solo la presenza divina è costitutiva della Chiesa, e l'essere della Chiesa equivale alla divinizzazione dell'uomo; la Chiesa è dunque il realizzarsi del mistero di unità dell'uomo e di Dio, l'uomo che si fa Dio ed è così il corpo del Dio che si è fatto uomo, nel mistero di un'unica persona.

Ma per il de Lubac questo non basta: perché questa presenza divina non è intesa radicalmente come il mistero del Verbo che s'incarna e che come persona divina attualizza la natura umana. Fermandosi alla componente divina della Chiesa « on tomberait dans une sorte de monophysisme ecclésial » (p. 49), per cui si sottolineerebbe eccessivamente il momento divino, la presenza cristica della Chiesa; e ciò è falsificante ancor più del « monophysisme christologique » (ibid.), un'assimilazione e una subordinazione « eccessiva » della Chiesa al Cristo, per cui la Chiesa è tendenzialmente ridotta a dimensioni umane. La linea solutiva sta dunque per il de Lubac nell'affermazione della duplicità di « natura » nella Chiesa: essa non è solamente la vita stessa della Trinità, perché « cette même Eglise est faite des hommes... elle est un peuple, souvent infidèle et rebelle; en ses membres, elle est pécheresse » (p. 50). Tutta la considerazione teologica del de Lubac, qui come in scritti precedenti (in particolare nelle sue *Meditations sur l'Eglise,* che qui sono, del resto, spesso citate), concerne questi due momenti della Chiesa, il « paradosso » che costituiscono, questa serie di « coppie dialettiche » (p. 53) in cui quel paradosso e quel mistero si mostrano: visibilità e invisibilità, terrestrità ed escatologia, storia ed eternità, che altro non sono che « les aspects du même paradoxe fondamental: l'Eglise est de Dieu (de Trinitate) et elle est des hommes (ex hominibus) » (p. 48).

Questa sì netta affermazione del mistero della Chiesa come il mistero della sua duplicità di natura non trova un'altrettanto netta affermazione del mistero della Chiesa come mistero della sua unicità di persona, e di come solo nell'unione ipostatica le due nature abbiano il loro momento di incontro, ciò che definisce propriamente il loro rapporto: di come solo quest'incontro, che è un'unione, sia la Chiesa. Come il Cristo infatti, così la Chiesa. In questa mancata affermazione è il limite dell'ecclesiologia del de Lubac. Così non può dire: « nous ne réduirons pas le corps mystique du Christ aux cadres de l'Eglise romaine, et nous ne diluerons pas non plus cette Eglise dans un corps conçu de façon toute mystique. Mais nous professerons que l'Eglise déborde mystérieusement les limites de sa propre visibilité,

et qu'elle se porte toujours..., en vertu de son essence même, au-delà d'elle-même » (p. 54). Insomma la « natura » umana della Chiesa non è assunta in una persona divina, ma vive misteriosamente accanto alla « natura » divina.

Ora solo mediante il concetto di persona è possibile parlare di mistica, intendendola come il momento in cui l'uomo è una sola cosa con il Cristo, è « altro Cristo » per usare il termine paolino: la mistica appare allora come la realtà stessa della Chiesa, senza di cui c'è solo cammino e preparazione ad essa, alla sua condizione di sposa del Cristo, un unione appunto con Lui; c'è solo la condizione del catecumeno, non quella del cristiano. Il solo concetto di natura porta necessariamente ad intendere la mistica come un momento, una « diluzione » spiritualistica del rapporto uomo-Dio, una condizione impossibile nella realtà cristiana, poiché di questa fa sempre parte l'uomo, che è mancanza di Dio. Così nella misura in cui questo aspetto venga sottolineato, come fa il de Lubac con il concetto di mistero legato a quello di paradosso, viene messo in secondo piano quello per cui l'uomo è altro Cristo, e si evidenzia con il nome di cristiano ciò che è invece limite umano, peccato, rinuncia al Cristo.

Questo difetto di un momento unitario e personale nella ecclesiologia del de Lubac è il fondamento della sua posizione pratica. Anzi egli propone questa sua ecclesiologia sottilmente « naturalistica », questo suo dualismo come il ponte tra le due correnti che dividono la politica ecclesiastica di oggi. Come l'aveva proposta ieri per la lotta contro il giuridicismo romano e ogni forma di conservatorismo, così oggi per mantenere nell'apparato ecclesiastico e nell'opinione teologica le conquiste fatte dai « rinnovatori » e amministrate dai «moderati», contro l'estremismo dei «progressisti». Anche questo libro del de Lubac è il sintomo di una situazione quale è apparsa evidente nel *Paysan de la Garonne* di Maritain (per cui si veda *Renovatio*, II, 1967, pp. 307-318). Ma le buone intenzioni del de Lubac, il suo desiderio di pacificazione, in quanto si configura in questo tipo di ecclesiologia, è e rimarrà illusorio, perché non supera l'equivoco fondamentale, quale è quello di considerare la Chiesa come il mistero non di una unione, i cui termini sono il Dio fatto uomo e l'uomo che muore a se stesso per assumere per Spirito Santo la persona del Verbo, ma di una azione di Dio posta accanto e verso l'uomo e di un'azione dell'uomo verso Dio. Da qui nasce un dualismo perpetuo — tipico dell'ecclesiologia del de Lubac, e riassunto nel termine « paradosso » —, senza che un reale punto d'incontro si configuri come il solo capace di essere la Chiesa e dunque di definirla.

E' vero che il paradosso di una divinità che accetta di assumere la natura umana è un mistero, come è un mistero quello dell'umanità che viene radicalmente divinizzata: mistero, nei due movimenti, di come l'umano non venga cancellato, ma viva la sua piena vita. Ma questo mistero, nella prospettiva dualistica del de Lubac, viene depotenziato della sua totalità divina per comprendervi l'umano e della sua totalità umana per porre accanto a questa una realtà mistica. Il Cristo non significa più la morte dell'uomo perché questi diventi Dio e abbia così in sovrappiù l'umanità gloriosa. Per questo il de Lubac è costretto a considerare la Chiesa peregrinante sempre ed esclusivamente nei limiti in cui la storia pare segnare il potere ecclesia-

stico (e in questo senso interpreta Agostino, come se l'*« obscura videtur Ecclesia in tempore peregrinationis suae inter multas iniquitates gemens »* — p. 50 — significasse un'oscurità che viene alla Chiesa dalle proprie iniquità e non da quelle del mondo), e ad accreditare alla Chiesa i limiti, le mancanze, il peccato delle persone: a concepire in definitiva la Chiesa come cristianità. A livello delle « nature » non è possibile che questa soluzione, perché non si coglie mai sino in fondo che Chiesa è solo l'unione del corpo al capo di Cristo per Spirito Santo, il che significa — per parte dell'uomo — la sua più radicale divinizzazione (cfr. anche p. 97).

C'è per questo la tendenza nel de Lubac a considerare la « natura » divina della Chiesa come un'azione divina, un « segno efficace » (pp. 32, 53), e dunque culminante particolarmente nei sacramenti (cfr. p. 21); e la « natura » » umana come organizzazione gerarchica ed ecclesiastica (cfr. anche p. 54). E, dunque, a considerare il rinnovamento della Chiesa come una migliore partecipazione ai segni e alle realtà sacramentali e come una lotta per un'organizzazione ecclesiastica più efficiente: rinnovamenti illusori, appunto, perché non vanno aldilà del *signum* nella stessa *res* divina (per usare termini agostiniani) non riconoscono che l'atto ontologico della Chiesa è l'infusione dello Spirito e che solo questo atto è realmente innovatore.

Si comprende così come nelle sue scelte di politica ecclesiastica il de Lubac sia, ora come prima, diverso e contrario dai « conservatori » non riconoscendo loro alcuna volontà di rinnovare la « natura » umana della Chiesa; e sia ora, dopo che *l'ancien régime* è stato vinto, diverso e distinguentesi dai « progressisti » che vorrebbero rinnovare la Chiesa prescindendo da questi segni, riconoscendo alla natura umana come tale la possibilità di essere Chiesa, di toccare ed essere nel divino senza passare per la persona di Cristo. Se il monismo naturalistico di Rahner è la linea dell'immanentismo puro, che va rifiutato perché potenzialmente quando non esplicitamente gnostico, non cristiano, questo dualismo naturalistico del de Lubac appare incapace di superare o di egemonizzare le posizioni rahneriane. Se storicamente le ha anzi preparate, certo ora ne appare intellettualmente e storicamente a rimorchio, e non può opporvi che il dato di fatto dell'organizzazione teologica e del potere giuridico; perché il dualismo dissocia e potenzialmente vanifica il fatto religioso, mentre il monismo è una nuova (anche se falsa) religione. La teologia e la politica ecclesiastica del de Lubac appaiono così come una linea fondamentalmente conservatrice delle posizioni pratiche conquistate, priva della forza intellettuale e spirituale che ha invece l'immanentismo teologico, quella di porre il vivere e la coscienza cristiana di fronte alla necessità di un rifiuto, che comporta anche un approfondimento della sua stessa fede.

Così dopo i primi due saggi, che affrontano il problema della Chiesa, gli altri appaiono legati a quest'opera pratica: con *La constitution Lumen gentium et les Pères de l'Eglise* (pp. 59-119) il de Lubac cerca di far vedere come la novità del concilio abbia un fondamento tradizionale; con *Les religions humaines d'après les Pères* (pp. 120-167) si distingue ma cerca anche di far proprie le esigenze di Rahner, con *Un témoin du Christ dans l'Eglise: Hans Urs von Balthasar* (pp. 180-212) tenta di recuperare la teologia e la testimonianza del teologo svizzero, passato alla contestazione

del progressismo. Si può dunque dire che l'impressione iniziale era esatta: in una situazione ecclesiastica più complessa e combattiva, appare più chiaramente il punto fondamentale dell'ecclesiologia del de Lubac, come viene confermata la sua coerenza, oggi come ieri, nelle posizioni pratiche. Queste appaiono anzi in qualche modo determinanti, nel senso che una ecclesiologia di tipo dualistico ha al suo centro la Chiesa concepita come cristianità e non come società mistica.

Saremmo tuttavia ingiusti a non notare, con una coerenza di impostazione, una grande intelligenza di costruzione storico-teologica. E soprattutto se non notassimo due direzioni permanenti, anche se secondarie, del suo discorso, due diversioni rispetto al centro della sua impostazione: una direzione autentica, quella che travolgerebbe la sua stessa ecclesiologia se rigorosamente accolta come un principio: che lo Spirito di Dio è « le seul Inspirateur d'un renouvellement authentique » (p. 28); e una direzione chiaramente « progressista » (dietro a cui c'è Teilhard, qui spesso citato), che pone la Chiesa come istituto che deve adeguarsi al cammino dell'umanità, che non è essa stessa questo cammino, questa crescita, come se non fosse l'unione ipostatica in Cristo e nel cristiano ciò che fa crescere l'umanità e le fa compiere il suo fine: « plus notre humanité grandit..., plus l'Eglise aussi doit se renouveler » (p. 22; e cfr. anche p. 129). E' questo il sintomo della debolezza intrinseca dell'ecclesiologia del de Lubac, che — come si diceva — appare sconcertante proprio nel momento in cui si pone come rimedio a una situazione ecclesiastica di disagio e di conflitto.

CLAUDIO LEONARDI

TEATRO

Diego Fabbri: uno scrittore cattolico?

Nostra intenzione è rivolgerci soprattutto all'*« Avvenimento »* (1), anche se in realtà, dopo aver letto l'opera di Diego Fabbri o per lo meno gran parte di essa e la più significativa, ci accorgiamo che si può partire indifferentemente da uno scritto o l'altro. Questa non è un'idea preconcetta, ma una constatazione, anche se nel trarla ci accorgiamo benissimo che essa assume una particolare gravità. Stiamo dunque negando subito una validità ed uno sviluppo positivo all'opera di Fabbri, che da anni porta accettandolo il cartellino di scrittore cattolico.

Nato a Forlì nel 1911, Diego Fabbri, compiuti gli studi classici e conseguita la laurea in giurisprudenza, si dedicò giovanissimo al teatro, facendo le sue prime esperienze all'oratorio. Il teatro dell'oratorio è sempre stato una buona fucina e la filodrammatica della propria parrocchia la prima palestra di esperienza, il primo amore, una specie di passaggio obbligato per attori e autori divenuti poi anche molto noti. Esperienza quindi abbastanza comune e normale, cui non varrebbe forse la pena di dare gran rilievo, se non sentissimo nel drammaturgo di oggi il peso (voluto?) di quegli anni lontani. Non c'è opera di Fabbri composta nell'arco di circa venti anni, che non esprima ansie, problemi, dibattiti, processi. Il processo specialmente ritorna nel drammaturgo romagnolo con una puntalità ed una frequenza ossessiva, a volte potrebbe sembrare una specie di mania, perché diventa artefatto, faticoso, artificioso, spinto fino all'assurdo.

Fabbri è lo scrittore del caso limite, dell'inquietudine, dello stato d'animo. Tutto il suo teatro ha in questo senso un *negativo sapore* di giovinezza, di inquieta adolescenza, di turbamenti, di domande senza risposta. Ma è possibile che, intelligente e colto come pare, così instintivamente scrittore, non abbia saputo dare qualcosa di più completo e di vero al pubblico italiano? Se i suoi fossero semplicemente dei saggi, forse non varrebbe la pena di farne una accurata analisi. Ma Fabbri parla troppo con l'uomo. Il teatro è un mezzo di comunicazione diretto: fra scrittore e pubblico si trasmette immediatamente una carica che può essere di simpatia o di antipatia, di verità o di menzogna; ed è inutile dire che bisogna distinguere fra scrittore e produzione. I figli portano nel loro aspetto, nel loro carattere, nella loro mente, nelle loro parole, qualcosa di inconfondibile e distinto che denuncia chiaramente la paternità. Nei suoi personaggi Fabbri riflette la sua incertezza, il suo travaglio, la sua tematica, i suoi problemi più illogici che logici, la sua ambiguità, ed anche la sua paura. Il cammino percorso su un sentiero che trova le tappe fondamentali in *« Inquisizione »* (1950) (2), *« Processo a*

(1) Fabbri: *« L'avvenimento »*, Vallecchi, 1968.
(2) Fabbri: *« Inquisizione »*, Vallecchi, 1950.

Gesù » (1955) (3), « *L'avvenimento* » (1968) ci offre una testimonianza sicura della nostra affermazione. Questi tre lavori sono arrivati anche nei nostri teatri di provincia, e, come ovunque, hanno portato perplessità e discussione. L'ultimo specialmente, che la compagnia del Teatro Stabile di Genova ha messo in cartellone per la stagione teatrale 1967 - 1968, cioè « *L'avvenimento* ».

Esso ha riproposto ancora una volta lo stesso problema: chi è Diego Fabbri? che cosa vuole? perchè, con quale diritto ancora una volta ha voluto coinvolgere gli altri nelle sue ansie e incertezze, facendo di uno stato d'animo un'esca troppo facile per gli sprovveduti? Ed infine fino a qual punto è vera l'affermazione che « la figura di Cristo e il messaggio cristiano da una parte, la vita teatrale e la funzione del teatro dall'altra, sembrano essere per lui i due filoni paralleli e talvolta intersecantisi che alimentano la sua drammaturgia? » (4).

Teatralmente impeccabile, « *L'avvenimento* » svela abbastanza chiaramente che il gioco non regge. Se vent'anni non hanno insegnato allo scrittore romagnolo ad uscire dal travaglio della giovinezza, se nei primi lavori suoi forse questo sopravviveva ancora veramente (e forse potevamo perdonarglielo), ora è arrivato il momento di domandarsi se non sia troppo facile coltivare le proprie incertezze quando si ha la certezza di trovare un giardino dove farle fiorire.

La critica si è buttata addosso all'« *Avvenimento* » con un certo appetito, che vagamente ricorda la fame provata per quel mattone assurdo che è « *Inquisizione* », (la storia del solito triangolo con la triste figura del solito spretato sempre presente in Fabbri). C'è un po' una manìa di cercare il post-concilio dappertutto, dunque l'hanno trovato anche nella squallida vicenda di cronaca nera raccontata ne « *L'avvenimento* », in cui Fabbri ha voluto calare il fatto della resurrezione di Cristo.

Una banda di ladri ha commesso un furto sacrilego ad un santuario e nel ritrovarsi, così, impauriti, nello scantinato adibito al lavatoio di un casamento popolare alla periferia di una grande città, dopo l'azione, e nella attesa ormai vana del ritorno del loro capo che è stato ucciso, va gradualmente formandosi una particolare, misteriosa atmosfera. Ne è artefice il « vescovo », un uomo di circa sessant'anni di cui « dietro la pacata, persuasiva ragionevolezza del parlare c'è qualcosa di ambiguo, di insinuante, di scettico: talvolta di empio » (5). « Io vengo dal seminario » spiega a chi gli chiede il perché dello strano nome, ed aggiunge « m'avevano messo lì i miei vecchi per l'istruzione. Eravamo poveri. E ci sono rimasto cinque anni. Poi m'hanno disgustato, lì dentro. Più imparavo e più vedevo che erano dei traditori... Me la prendevo perché tradivano il Dio loro, che era anche il mio » (6). Dove una parte della critica italiana ha già colto una chiara esortazione 'postconciliare' ad aggredire certe posizioni statiche e sterili della Chiesa e dei suoi ministri; un ripiegarsi della Chiesa sui suoi errori.

(3) Fabbri: « *Processo a Gesù* », Vallecchi, 1955.
(4) Fabbri: « *Il Confidente* », Vallecchi, 1964; nota di copertina p. 1.
(5) Fabbri: « *L'avvenimento* », 1968 p. 13.
(6) *Idem:* p. 56.

Ma c'è invece l'altra parte, che in altre parole pronunciate dallo stesso vescovo: « vi garantisco che io avrei saputo fare meglio dei preti. Almeno sarei cascato in piedi. Avrei mandato fuori del castello chi non credeva più. Fuori! Ogni anno, a Pasqua, una grande cerimonia. L'avrei chiamata "verifica" per tutti. Con giuramento solenne. Chi dubita, via! Il dubbio è contagioso » (7), vuole trovare esattamente il contrario. Cioè la posizione provocatoria e progressista del *« Processo a Gesù »*, sarebbe proprio qui decisamente capovolta in favore di una posizione intransigente e conservatrice. Che sarebbe come dire: anticoncilio. Perché il concilio appare in entrambi i casi il solo metro con cui si possa misurare.

Certo che, visto nelle due prospettive, Diego Fabbri dà parecchio filo da torcere alla critica italiana (e forse anche straniera, visto il successo che ha all'estero). Con lui non conviene «buttarsi» in giudizi troppo sicuri. Potrebbe riservarci troppe sorprese per il futuro, lasciandosi andare sull'altalena del pro e dei contro, del sì e del no. Se vogliamo dire dunque chiaramente ciò che pensiamo, a questo punto, ci è difficile assai credere a Diego Fabbri. La sua personalità è più sconcertante che spiccata, più discutibile che accettabile, prevedibilmente imprevedibile. Il suo *« Processo a Gesù »*, ritornato da poco alla ribalta, rispolverato e ripulito con una spruzzatina di postconcilio, non ha retto alla prova. La critica lo ha concordemente definito «vecchio», cosa grave se si pensa che ha appena tredici anni di vita; gravissima se si pensa all'argomento e al fine che si proponeva: come può invecchiare il messaggio di Cristo? Se ai giovani di dieci anni fa aveva potuto dire qualcosa con quel suo chiedere con forza ai cattolici di essere veramente tali anche nella loro vita oltre che nelle loro pratiche religiose, ora ha detto loro ben poco.

L'inventiva del processo ormai nota, scoperta, il linguaggio solo un poco volutamente rinfrescato in questa atmosfera di voluto aggiornamento, i personaggi stessi, così travagliati e inquieti, segnano ormai un'opera che, se storia ha fatto, ora più niente riesce a dire. Al *« Processo a Gesù »*, *« L'avvenimento »*, bisogna riconoscerlo, è innegabilmente legato: perché spunto e centro di entrambi è il problema di Cristo; fonte di entrambi, i Vangeli; entrambi infine si rivolgono allo spettatore per chiederne collaborazione. Ma la fragilità e la poca presa del primo hanno innegabili ripercussioni sul secondo. Per questa ragione, la parte di critica favorevole a Fabbri ha avuto un po' di esitazione a collegare i due drammi. Il pubblico che non era preparato, ha accolto con una certa curiosità prima, il furto sacrilego raccontato nell'*« Avvenimento »;* con una estrema diffidenza poi, non appena ha capito che tutto era simbolo, e sovrapposizione, il fatto vero, cioè la morte e la resurrezione di Cristo. Quando il vescovo quasi improvvisamente dà inizio allo strano gioco, c'è una certa resistenza, ma poi tutti piano piano entrano nella parte: il vescovo diventa l'apostolo Matteo; Giovanni e Giacomo, gli omonimi apostoli; Bruno, impersona Tommaso; il bersagliere assume le vesti di Pietro; il contabile, diventa Giuda; l'operaio, Barabba; la prostituta Olga diventa la Maddalena; Maria la francese, la Madonna; Irene, Edvige, Vittoria, Piera, sono le pie donne. Comune stato d'ani-

(7) *Idem:* 210.

mo a tutti è la paura. La paura umana di gente che vive fuori dalle leggi umane, che si trasforma poi in quella paura che gli apostoli provarono quando Gesù fu crocifisso, « quando verso sera lo videro morire come un uomo qualunque e lo tirarono giù dalla croce e lo infilarono dentro ad una tomba... eh, allora, ma solo allora ebbero il senso della disfatta. Ma totale. Il "colpo" non era riuscito. Il nuovo regno non c'era. Una favola. Che uomo dei miracoli! Un prestigiatore, un fanfarone, un bugiardo. E c'erano cascati come cretini! » (8). Dove si vede che il linguaggio è abbastanza... disinvolto, forse un po' troppo per trattare argomenti tanto grandi, sia pure in chiave metaforica. Il vescovo è il *deus ex machina*, gli altri lo assecondano nel calarsi nelle parti che vengono loro assegnate e nelle quali addirittura si riconoscono. Ma il dissidio esiste sempre fra personaggio reale e irreale, ed è quindi quasi inutile che il vescovo voglia ad un certo punto farli smettere, rientrare in se stessi, perché si rendano ben conto che per loro tutto è perduto. Uno di essi ha tradito, la polizia ha circondato ormai lo stabile. Troverà il cadavere del contabile impiccato, che in realtà è stato intontito di botte e annegato nella vasca d'acqua. Poi si è simulata l'impiccagione. Il vescovo, mentre ormai l'arresto è inevitabile per tutti, conclude tranquillo il dramma dicendo: « Mi pareva d'aver letto... qui, da qualche parte... il regno dei cieli si conquista con la forza... e i violenti se ne impadroniranno... i violenti? » (9).

L'ultima citazione evangelica di tutte quelle che il vescovo fa, nel lungo dramma di Fabbri. L'autore è stato accusato di aver interpretato arbitrariamente il Vangelo e di averne alterato le citazioni. La sua risposta pubblica è stata: « Non c'è nulla nell'*Avvenimento* che non sia tratto dal Vangelo o dai testi cosiddetti apocrifi. Il cristianesimo è tutto intessuto di questa impazienza, di questa aggressività, anche se molti cattolici possono sentirsi stupiti e inquietati nel sentire cose e toni nuovi. Nuovi forse per loro, non per il cristianesimo. E' una inquietudine che nasce da una discreta ignoranza proprio del Vangelo. Molti che dicono di averlo letto ne hanno spesso ascoltato soltanto i brani delle messe domenicali. Ed è già tanto » (10).

Tale risposta ha però stupito tutti. Se Diego Fabbri ha scritto « *L'Avvenimento* » non per se stesso ma per gli altri, continuando con esso quello che la critica ha chiamato « teatro aperto », se è genuina la simpatia che dice di provare per lo spettatore suo più grande collaboratore, come mai risponde così secco alla prima obiezione? Evidentemente la sua sicurezza di essere uno specchio dei testi evangelici fa sì che il dialogo che vorrebbe instaurare, finisca prima di cominciare solo perché la gente è troppo ignorante per capirlo. Non mi volete credere? Peggio per voi. Io vi portavo il messaggio di Cristo, voi non volete o non potete riceverlo. Le cose vanno ben diversamente.

A « *L'avvenimento* » noi riconosciamo solo un certo fiuto nell'aver saputo annusare l'aria nuova che c'è in giro, e certi problemi di cui in questo momento si parla un po' ovunque. C'è gente affamata di aria nuova,

(8) *Idem:* p. 75.
(9) *Idem:* p. 219.
(10) *Idem:* nota di copertina p. 1.

che desidera l'illogico, l'irrazionale, l'intuibile, il probabile e detesta il logico, il razionale, l'intelligibile, il vero e il certo. Fabbri ha scritto solo per questi. E non sono forse molti. Gli altri (e sono molti) non hanno attaccato. Nel dramma hanno visto un solito fatto di cronaca nera da una parte, ed una strana deformazione evangelica dall'altra, che può in certi casi aver provocato forse una incertezza ed un certo disorientamento. La molla del drammaturgo è soltanto una pseudo-esigenza religiosa di mettersi al passo coi tempi, di risvegliare la coscienza dei cristiani turbandola e di non essere mai così definitivamente chiaro, che un'altra porta improvvisa non possa un giorno aprirsi e portare da *« L'avvenimento »* dove ancora non si sa.

I passi evangelici citati si possono controllare e confutare uno per uno. Solo nel contesto essi possono essere capiti, non stralciandone le frasi così, come fa Fabbri, e mettendole in bocca ai suoi personaggi. Il punto più controverso è forse quello già riportato sopra, che fa da conclusione al dramma stesso. Nel testo evangelico leggiamo: *« A diebus autem Ioannis Baptistae usque nunc, regnum caelorum vim patitur, et violenti rapiunt illud »* (Matteo, 11, 12).

Dove si vede che in Fabbri, la citazione assume un significato ben diverso; in modo un po' pensoso, un po' trascurato, tanto che può dare l'impressione che ciò che è riferito non è molto importante, e può nello stesso tempo voler dire più di quanto il testo evangelico non dica. Non bisogna dimenticare però che il sipario cala proprio su queste parole. Qui dunque finisce il messaggio di Cristo tramite Diego Fabbri? Ritornando indietro pagina su pagina, di questo strano messaggio si trova una traccia abbastanza precisa, anche se non altrettanto chiara. Il « castello » in cui viviamo sta subendo un duro attacco. Molti (cioè i preti) hanno chiaramente mostrato che « se ne fregano, ormai. E' la bottega che conta. Difendono i quattrini e gli ori, e fanno bene » (11).

E più avanti:

« Sei falso anche tu come quei falsi dei preti e chi è falso è traditore » (12).

Poi ancora, la Maddalena dice:

« Che v'ha servito stare accanto al comandante? Niente allora! sempre gli stessi puzzoni siete rimasti! » (13).

Giuda soggiunge:

« Ma come tutti i preti son gente sospetta... E loro sorridevano con quel modo che hanno i preti di sorridere: a labbra strette, che si vede i denti... » (14)

Quando poi si arriva a parlare della resurrezione di Cristo, il vescovo dice:

« Se non ci credono più nemmeno i preti. Loro, che proprio sulla

(11) Fabbri: *« L'avvenimento »*, p. 27.
(12) *Idem:* p. 96.
(13) *Idem.* p. 105.
(14) *Idem.* p. 113.

resurrezione hanno montato quel gran castello... proprio loro non ci credono più. Han mantenuto e ingrandito solo le mura e l'arredamento — è un'impresa che rende ancora bene, e come! — ma dentro c'è rimasto ben poco. Si sforzano di tenere ancora accesa la leggenda per il piccolo contribuente — e son milioni — ma a tu per tu ti strizzano l'occhio e ammettono: "Macché resurrezione, magari fosse vero!" vogliono diventare uomini moderni.»

E più sotto:

« I preti non ci credono più. E' anche sui giornali. » (15)

Per questo il vescovo chiede poi la verifica, per mandar via dal castello quelli che dubitano. Qui si dovrebbe riconoscere la condanna della teologia moderna e dei suoi errori, ma si è poi certi che sia così? Se si ricomincia da capo si può trovare un'altra traccia e riuscire a seguirla fino a capire quanto il drammaturgo Fabbri abbia aperto il castello a tutti gli incerti, i paurosi, a coloro che hanno sbagliato, che hanno subito torti ed ora perdonano ma non dimenticano.

Le difficoltà della critica, la spaccatura di essa in due parti, è ora comprensibile. Un lavoro come questo può prestarsi a troppe interpretazioni, e non ha neppure precedenti sicuri nell'opera dello stesso autore. L'appoggio al Vangelo è più negativo che positivo, azzardato è chiamare « fonte » il Vangelo di un'opera così, e i personaggi stessi hanno ben poco di quelli evangelici. La figura più discussa resta sempre quella della Madonna che appare nei panni di Maria la francese, una « donna che non vuole soffocare in una vita grigia, e il suo gusto di avventura l'ha ormai trasferito nel figlio » (16). Un po' matta, avvinazzata, capace di atti violenti (vorrebbe cavare gli occhi a Giuda in piena scena): chi può riconoscere in lei la Madre di Dio? Nessuno dei personaggi si salva poi da quello che più che un linguaggio è un gergo popolaresco di dubbio gusto e di marca assai discutibile. Certe espressioni volgari e certe scene di violenza, Fabbri poteva anche risparmiarcele. Tutto evidentemente fa parte di quella impalcatura che doveva reggere una vicenda nuova e molto antica, per dare al cattolico dubbioso una scossa salutare. Ma quanti mai si sono lasciati scuotere da Diego Fabbri, o meglio quanti hanno frainteso, confuso, sbagliato, sotto la sua stravagante guida? Per difendersi, in questi casi, non basta quella che il drammaturgo romagnolo ha chiamato la « fede del cuore », ma è necessaria piuttosto quella della ragione. Quella ragione che ci ha permesso di fare questa specie di « verifica » anche per il drammaturgo cattolico Diego Fabbri. Ognuno potrebbe poi andare avanti per conto suo.

MARIA CHIESA

(15) *Idem:* p. 205.
(16) *Idem:* p. 15.

STORIA

L'umanesimo cristiano di Ettore Vernazza.

L'umanesimo a Genova fu annunciato dai cartografi, ma non fu sviluppato e vissuto se non con formule e aspetti di natura sorvegliata e severa, riservata, « quasi segreta » (1); ebbe tuttavia una originale apertura attiva nella carità e nell'assistenza. E' agevole concentrare gran parte di codesta originalità su Ettore Vernazza, ma non dobbiamo dimenticare, come è stato fatto in passato, che codesto aspetto, il quale è poi meravigliosa fioritura abbondante di opere in Liguria e per propagazione felice anche in Italia, non è dovuto alla sola infaticabile attività del notaio genovese. Verso la fine del quattrocento, e per molti anni nel secolo seguente, operò a Genova un gruppo di persone prima guidate da Caterina Fieschi.

Intorno al cenacolo della rettora di Pammatone, anche al di fuori del gruppo dei discepoli, fra i quali sono noverati il Vernazza e il Marabotto, Giacomo Clarenzio, Tommaso Doria, Giovanni Battista Salvago, Nicolò Grimaldi, Argentina del Sale, Battista Spinola, Benedetta Lombardon, Tommasina Fieschi, e uno Stella e un Sauli (2), vissero uomini, che nella turbolenta vita politica come Ottaviano Fregoso, non furono insensibili all'esempio forse più che all'insegnamento di Caterina Fieschi (3).

Fra i discepoli, Ettore Vernazza non fu il primo finché non operò da sé, fino agli anni seguiti alla morte della moglie Bartolomea Ricci e anche alla morte di Caterina. Ma poiché egli era di tutti il più intelligente, e forse il più esperto per la pratica di notaio e per l'esercizio degli studi, a poco a poco si distinse sugli altri e divenne il capo, se non sempre in senso strettamente gerarchico, certo sempre in senso spirituale. E ne ebbe le caratteristiche e le capacità.

Discendeva da antica famiglia di notai, e intraprese quasi naturalmente la professione paterna e degli avi; ma insieme all'attività tipica dell'importante ufficio, manifestò un'ardente religiosità, che non fu vocazione religiosa soltanto, che piuttosto fu norma di vita, anche nella vita libera e varia per sentimenti per affetti per doveri, del suo tempo.

Visse circa cinquantacinque anni, se collochiamo la nascita intorno all'anno 1470; aveva ventiquattro anni quando conobbe Caterina Fieschi, che di quel tempo — tempo di peste — da quattro anni era rettora dell'ospedale di Pammatone. Fra il giovane notaio e la rettora si stabilì una corrispondenza spirituale; avevano in comune i tratti distintivi della carità.

Le date tuttavia, contano poco nel pensiero e nell'opera di Ettore; con-

---

(1) T. O. De Negri: *« Storia di Genova »*, Martello editore, Milano 1967.

(2) Umile da Genova: *« Santa Caterina da Genova »*. Marietti, Torino 1960.

(3) T. O. De Negri, *op. cit.*

tano gli incontri: il primo, quello con Caterina, fu determinante per un orientamento spirituale di notevole ampiezza e di perenne vitalità. L'importanza e il valore di tale incontro e del sodalizio umano che ne sortì, sono rilevabili nel pensiero stesso della mistica genovese e nell'azione che da quel pensiero prese esistenza e movimento con Ettore. La spiritualità cateriniana, volontaristica (4), va inquadrata nel tempo e nell'ambiente genovese e italiano: non è possibile svellerla, come hanno fatto alcuni biografi, perché essa possiede una tipicità platonica, francescana e quindi italiana, che partecipa anche delle vicende più umanamente sofferte.

La cosiddetta libertà italiana è venuta meno, e gli eserciti francesi e spagnoli si apprestano a correre l'Italia come terra di conquista e di saccheggio. Genova è piccola parte nel gran giuoco italiano, il quale a sua volta, è giuoco europeo: i francesi vi si stabiliscono, e portano come tutti gli eserciti stranieri nella tormentatissima storia d'Italia, lutti, rovine, epidemie. Caterina Fieschi è naturalmente fuori di ogni intrigo politico, ché ormai per i genovesi di intrigo si tratta, ma si inserisce con ardentissimo spirito di carità, negli effetti, nelle conseguenze del dominio straniero e delle lotte di parte: una persona, una donna in mezzo alla gente che sta diventando sordido mucchio di cose.

Ettore Vernazza in codesta missione si ritrova uomo e discepolo: si ritrova perché uomo è già stato per l'ufficio che esercita. Il punto di incontro è la carità, ma è anche l'amore divino: la conclusione riferita in periodo di tempo successivo alla morte di Caterina, è di carità praticata, di azione viva, che si concreta in una « controriforma del laicato cattolico ai deliramenti d'Oltralpe », come ha scritto Umile da Genova, e partecipa in mole preponderante, alla restaurazione religiosa del cinquecento (5).

E' l'originalità italiana e cristiana che coincide e si mutua con uno sforzo di rinnovamento spirituale per opera della fraternita del Divino Amore a Roma nell'anno 1517, lo stesso della ribellione di Lutero (6).

La coincidenza non è priva di significato: da Genova è mosso un irraggiamento di carità che si propaga in Italia, il quale costituisce un ritorno ai principi del cristianesimo, svalutati e non più osservati dagli uomini. Se esso è sorto su fondamenti assoluti della vita pratica, segue esempi e insegnamenti precisi: è essenziale rilevare tuttavia che non è sorto per spontanea reazione quasi epidermica al fasto e all'intrigo della cultura. Gli è determinante il concorso sociale; sono fattori primari: la condizione politica d'Italia, gli accadimenti di qualificazione storica — le epidemie solo a Genova furono cinque in dodici anni, le invasioni di eserciti stranieri, due in quattro anni e si rinnovarono poi con regolarità —, un acuto desiderio di pace e di Dio, sentito ma non provato nelle coscienze, e per conseguenza, la disposizione anche fisica al ripristino della pratica cristiana.

Il Vernazza ebbe moglie e tre figlie; ebbe ricchezze e seppe produrre ricchezze con la normale e nota alacrità dei mercanti liguri. Fu marito e padre esemplare: amò la moglie, educò le figlie secondo i principi della

(4) Umile da Genova, *op. cit.*

(5) Cassiano ad Langasco: *« Gli ospedali degli Incurabili »*, Genova 1938.

(6) Wladimir D'Ormesson: *« Il Papato »*, Parigi 1957.

nuova cultura che si affermava anche a Genova, ma secondo i più saldi e tradizionali principi cristiani.

Bartolomea Ricci morì nel mese di agosto del 1508: gli lasciò tre figlie, Catetta, Tommasina, Ginevrina, che si monacarono giovanissime; una, Battista, al secolo Tommasina, fu consigliera prima e biografa dopo. Il primo impulso, perché fu un impulso in correlazione con la sua sentita e profonda religiosità, dopo la morte della moglie, fu di entrare fra i canonici lateranensi che di quei tempi godevano notorietà buona e fama di grande pietà. Ma un canonico, Riccardo da Lucca, lo dissuase: seguisse la vera vocazione in carità e in pietà; ne godrebbero gli uomini respinti a branchi ai margini dei centri abitati. C'era tanto da operare per salvare forse soltanto l'anima degli uomini ammalati di gravissimi e pressoché sconosciuti morbi.

Ettore seguì il consiglio. Tuttavia egli era già consacrato alla carità: aveva un carattere austero e umile, provato nell'astinenza, temprato nella preghiera, esperto della vita. Abile negli affari, intento negli studi, tenace nell'umiltà, attento ai mutamenti nelle abitudini e nella vita degli uomini del suo tempo. Non era uomo più propenso alla meditazione che non all'azione: anzi meditazione e azione temperava in sé di un macerato perspicace equilibrio. Aveva già idee chiare, moderne non rispetto al suo tempo, ché esse erano precorritrici, ma moderne nonostante il vuoto di tre secoli. L'assistenza e la beneficenza del nostro tempo hanno una matrice lontana nel pensiero e nella sensibilità di Ettore Vernazza (7), ma hanno anche un fattore comune che si risolve in efficienza e in rendimento ottenuti con la contribuzione spontanea.

La matrice però si trova nelle opere della giovinezza. Egli cominciò discepolo di Caterina Fieschi e continuò nell'applicazione del suo insegnamento. Il 26 dicembre 1497 fondò il primo Oratorio del Divino Amore: i capitula sono tredici, « per radicare et piantare in li cori nostri il Divino Amore, cioè la carità... ». Il giovane capo sembra intransigente, soprattutto per quanto riguarda il numero: bastano quaranta persone, delle quali, quattro sacerdoti e trentasei laici.

Seguirono le altre opere, tutte in progressione pratica, costitutiva e qualificativa: la compagnia di Gesù e Maria, il monastero di santa Maria Maddalena per le convertite, l'opera di Nostra Signora del Soccorso per il riscatto degli schiavi, il conservatorio di san Giuseppe, l'opera di Nostra Signora della Provvidenza e il lazzaretto; alcune tutte nuove, altre riprese da antiche istituzioni cadute in desuetudine. Gli scopi di codeste opere hanno un fondamento unico che è la carità, ma dispiegato su tutti gli aspetti della sofferenza, e su tutte le necessità degli uomini: « qui a Genova ha fatto una gran fabbrica per gli ammorbati di peste, ponendo in san Giorgio luoghi in moltiplico da poterli sostenere: ancora ha fatto un Monastero, che si dimanda san Giuseppe, che raccoglie le Figlie, che sono in pericolo di andare in mallora, ed ha dedicato due Medici che abbino cura di medicar tutti li poveri vergognosi della Città... » (8).

(7) Il Notariato nella civiltà italiana, ed. Giuffrè, Milano 1961.

(8) Opere spirituali della veneranda madre Donna Battista Vernazza... Quinta edizione - Genova - Stamperia Gexiniana prima d'ora Lerziana nella strada di Scurreria MDCCLIV.

Ma la sua carità non si esaurì in codesta varietà e molteplicità di istituzioni benefiche: egli istituì due cattedre di medicina, due di giurisprudenza, una di filosofia, una di teologia. Cercò sempre e sempre riuscì di volgere con proprietà e precisione l'opera, partita da impulsi ideali e da motivi religiosi e cristiani, verso una concretezza ben salda e accuratamente definita anche nelle probabili previsioni. Oggi diremmo, nella nostra acquisita e posticcia terminologia utilitaristica, che impiegò benissimo, a vantaggio degli assistiti. Qualche esempio: dopo due secoli, nel 1735 la Repubblica assegnava una rendita annua di lire tremila, frutto della « colonna » di Ettore Vernazza (9): « lasciò due colonne in San Giorgio destinandole a moltiplicarsi... e dispose che compito detto moltiplico, i prouenti si rispondessero alle molto R.R. Monache di Nostra Signora delle Gratie »... (10).

Tutta la sua attività prese e condusse in movimento e propagazione dallo spirito dell'Oratorio del Divino Amore, la carità che fu essenzialmente sociale ma anche spirituale, alimentata dalla guida, dalla direzione, dalla cultura assidua, dalla norma di vita. Ettore Vernazza per questo uscì subito per autorità e per prestigio dal gruppo dei discepoli e degli amici di Caterina Fieschi che nel 1499 fondarono la *Societas Reductus infirmorum incurabilium sub titulo Beatae Mariae.*

La storia del celebre Reductus, che raccoglieva gli ammalati di morbo gallico è stata già narrata con competenza e con esattezza (11). ma il contributo di Ettore Vernazza che nella fondazione del Reductus, fu notevole per apporto spirituale e tuttavia non esclusivo e preponderante, fu solo contributo. Cioè ebbe caratteristiche di complementarietà in un'opera che fu ispirata e mossa sotto il profilo spirituale e materiale da Caterina Fieschi e sotto nuove necessità manifestatesi con l'esperienza dell'assistenza ospedaliera da Giovan Battista Salvago, da Giovan Battista Strata, da Battista Fieschi, da Giovanni Battista Cazella oltreché da Ettore Vernazza. La vera grandezza, che è poi originalità di Ettore, sta nell'aver propagato l'idea del Reductus e di averla concretata a Roma e a Napoli, sempre nello spirito di carità che aveva agitato anni innanzi come bandiera, la più esaltante bandiera dell'uomo, con l'Oratorio del Divino Amore. L'esempio di Vernazza si propagò a Brescia e a Bologna, a Vicenza e a Venezia; per genialità, per intuizione, per agile aderenza allo sviluppo delle cose umane egli fondò un altro ospedale a Roma; ottenne l'aggregazione del Reductus genovese all'arcispedale romano; fondò l'ospedale degli Incurabili di Napoli; fu a Bologna.

A mano a mano che trascorrevano gli anni — tra il 1508, morte della adoratissima moglie, e il 1517, testamento con disposizione ai Protettori di convertire certi beni « in fabricatione ecclesie dicti reductus » — un pensiero costante gli solcava la fronte ampia: lavorare ancora, ma non per la sola pietà, per la cultura, per la dedizione che ogni pietà trascendeva. Allora le sue doti eminentemente spirituali e morali erano completate per la vita interiore, per il comportamento nei rapporti umani, per la partecipazione

(9) Cassiano da Langasco: *« Cinque secoli di vita ospedaliera »*, Genova 1953.

(10) Colonna del fu Notaro M. Ettore Vernazza con la derogazione del Seren.mo Senato et esecuzione auuta nell'ill.ma Casa di S. Giorgio. In Genova 1721.

(11) Cassiano da Langasco, *op. cit.*

alla vita pubblica, dall'amore per la cultura, dall'amicizia e dalle relazioni con i più noti umanisti del tempo, fra i quali Gian Matteo Giberti, Jacopo Sadoleto, Luigi Lippomano, e da un esemplare equilibrio praticato in mezzo alle fazioni.

Le sue qualità buone erano predominanti e vive nel carattere, senza che le qualità forti ne soffrissero; anzi, queste si fortificavano più per il costante esercizio di quelle. Un uomo di questo carattere e di questa pratica di vita, che sapeva tenersi equidistante fra le passioni civili, era naturalmente votato a una vita di pietà e di carità: ma vita grande.

Se in certi suoi aspetti, in certe sue aperture di temperamento, che sembravano impennate di impulsi e di ardori — pensiamo alla fuga da Napoli, quando l'opera degli « Incurabili » era avviata e quando aveva trovato una persona adatta e capace per continuare e per dirigere — sembrava non più improvviso che spontaneo, in tutta la vita fu di meditazione e di ripensamento tipici dell'uomo abituato alla pratica finanziaria e mercantile.

Ecco il suo umanesimo, fondato sulla cultura e sulla più originale e contenuta spiritualità, ma infinita nell'intensa e tenace riproposizione, e in quel culto dell'umanità sofferente — una ricerca del divino nell'umano (12) — che egli apprese sulla scorta dell'esperienza sodale con Caterina Fieschi.

Se egli nell'opera che oggi rivive in un concetto e in una realtà non di soli principi dell'assistenza e della beneficenza moderne, ha un punto di contatto con questo nostro mondo attuale, altro punto di comunanza egli ha nella considerazione dell'uomo non più riguardato « sub specie aeternitatis ».

La crisi spirituale del suo tempo compose negli altri uomini che amò e servì in continuo e tenace rinnovamento interiore e intimo, avendo avuto per esempio e per disegno l'irraggiamento e la profusione dell'amore. La risoluzione fu anche nelle cure e nelle sollecitudini al corpo umano nel quale Cristo soffriva, ma fu su un sostrato di preparazione e di ricambio spirituali e intellettivi e fors'anche speculativi nel cenacolo della giovinezza; su un presupposto umanistico che ebbe articolazione sicura nell'educazione data alle tre figlie e nell'indirizzo culturale e nella previdente istituzione della scuola.

La probità che era di incidente apertura umana provò nella penitenza, ma temprò nell'opera assidua, nella dinamica dell'azione che era solito preparare con meticolosa sottigliezza di ordine. Fu lucido e attento sempre: dalle prime conversazioni difficili sulla tensione ardua della carità e dell'amore, nel cenacolo della Fieschi, all'esperienza ospedaliera di Pammatone e del Ridotto, alla disincantata, drammatica missione nel lazzaretto.

La figlia Tommasina, divenuta suor Battista, riprodusse nel chiostro nella meditazione e nella contemplazione con un dinamismo spirituale di serenità e di confidenza, l'infaticabile attivismo del padre (13). Ettore si

(12) Cassiano da Langasco, *op. cit.*.

(13) Battista Vernazza, *« Commento al Pater Noster »*, Presentazione di G. Idamo Scatena, editore Coletti, Roma 1968.

consigliava con la figlia intelligente; esponeva i propri disegni e sentiva l'opinione della suora; ma sapeva resistere anche con la staccata, quasi umile fermezza che gli era abituale, quando nel consiglio di Tommasina prevaleva solo l'affetto. E' codesta una sfumatura di tenacia ma anche di dedizione, di sensibilità, di consapevolezza per la missione alla quale si era votato. La missione poi, fu in diretta conseguenza, in derivazione logica e morale del valore che egli dava all'uomo, anche al corpo umano, anche a un inserimento dell'uomo nel mondo.

Fu e si tenne fuori della politica, di quegli avvenimenti umani che gli sembravano inutili e dannose prove per le creature; ma colse nella vissuta esperienza, la felice condizione dell'uomo nel mondo: un uomo, quello visto amato aiutato soccorso, da Ettore, che vive nel mondo una vita intera; un uomo che riconosce e ama Dio creatore; un uomo che soffre; un uomo che prega e bestemmia nell'acutezza e nell'ineluttabilità del dolore; un uomo che deve salvare se stesso per riconoscere e amare Dio.

L'umanista che credeva in penitenza fino a digiunare, fino a cibarsi di pochissimo pane; che credeva in umiltà fino a servire per anni negli ospedali e nei lazzaretti, credeva anche per l'intelligenza e per la cultura.

Il valore della sua cultura non può essere esaminato fuori dell'apporto e del contributo del cinquecento italiano alla pietà e alla carità europea del tempo e a quella del secolo seguente: egli senz'altro contribuì non solo con l'azione ma anche con un ricambio di pensiero nei rapporti con altri umanisti, a risolvere in senso positivo la disperata saggezza italiana e classica che era in quegli uomini verso la fine del XV secolo (14). In questo senso, come altri ha detto con autorevole voce, non è traccia leggendo una storia della nostra letteratura; in questo senso tuttavia, non è difficile valutare, anche per sola intuizione, il grande merito che acquisì nei rapporti con altri umanisti: uno scambio continuo fra gli studi e la vita.

GIUSEPPE MARASCO

(14) Giuseppe De Luca: « *Archivio italiano per la storia della pietà* », volume IV, Roma 1965.

SEGNI DEI TEMPI

I due articoli di Quinzio e di Bucci che pubblichiamo qui di seguito non rappresentano, per quel che riguarda il rapporto tra utopia e escatologia, una posizione omogenea: riteniamo di doverli pubblicare tutti e due perché il problema che essi trattano è un problema chiave per comprendere il rapporto tra cristianesimo e mondo « post-cristiano », il mondo cioè fondato sulla secolarizzazione della teologia cristiana della storia. Il rapporto tra escatologia ed utopia è infine il tema ultimo e risolutivo, il « legato » dell'occidente: nello scontro e nell'incontro con le forme astoriche del pensiero, cioè con la gnosi orientale, tale tema rivela la sua natura di nodo e a un tempo di punto di soluzione. La reintegrazione dell'occidente nella visione cristiana della vita è possibile a partire da questo punto, che solo consente di interpretare la esasperata dinamica della cultura occidentale nella luce della sapienza che l'ha suscitata. (n.d.r.).

Utopia ed escatologia.

Quando si parla degli « utopisti » si pensa soprattutto ad alcune personalità — Tommaso Moro, Campanella, Bacone — che all'inizio del mondo moderno hanno vagheggiato in termini fantastici un ordinamento ideale del mondo. Ma già nel XVI secolo l'utopia era un genere letterario diffuso. In Italia Antonio Francesco Dini, nei *Mondi,* scriveva « Mondo savio e pazzo », e Francesco Patrizi da Cherso descriveva la sua *Città felice.*

Si concepirono utopie anche nel mondo antico; basti pensare alla *Repubblica* di Platone, che del resto offrì il modello al primo dei grandi utopisti moderni, Tommaso Moro. Ma la nuova utopia, malgrado certi aspetti formali, è profondamente diversa dall'antica: non è un'allegoria, non elabora astrattamente una concezione teorica, non deduce una perfetta formula politica extra-temporale, ma si pone in rapporto con la storia e tende a concrete riforme sociali. Armati di entusiasmo e di preveggenza, di polemica e di ironia, gli utopisti si ribellano contro la realtà storica e sociale e inventano l'immagine stimolante di una realtà diversa e migliore da impiegare come uno strumento critico e costruttivo.

I problemi che affrontano sono tipici problemi « pratici »: anche per questo le soluzioni proposte dai diversi autori sono spesso contrastanti. La scienza, che per Campanella è permeata di magia e di astrologia, per Bacone è una inedita, rivoluzionaria concezione del mondo. Campanella rifiuta la schiavitù, e Tommaso Moro l'accetta. Ma mentre Moro è contro la pena di morte, Campanella non esita a sostenere la legge del taglione.

Nell'*Utopia* di Moro — scritta fra il 1515 e il 1516 — si affermano i diritti della libertà di coscienza e di religione, ci si preoccupa della cultura popolare, si costruiscono città-giardino, si stabilisce che il lavoro giornaliero non superi le sei ore. Mentre dichiara lecita la sola guerra difensiva, Moro ammette la lotta contro la tirannide, e racconta che gli Utopiensi si valgono di tutti i mezzi, dalla corruzione al tradimento, per liberare i popoli oppressi. Nella *Città del Sole* di Tommaso Campanella — scritta forse nel

1602 — è descritta una teocrazia universale, assolutistica e comunistica. I Solari credono nella « imminenza della grande monarchia nova », nella « renovazione del secolo ». Nella *Nuova Atlantide* di Francesco Bacone — che è del 1624 — c'è una continua polemica contro la sapienza contemplativa e uno slancio entusiastico che annuncia il « regno dell'uomo » come l'avvento di una nuova èra. La conoscenza diventa uno strumento di dominio sul mondo, e la società ideale si serve della scienza come guida all'azione.

Come si vede, i temi, gli interessi e gli atteggiamenti degli utopisti sono tipicamente moderni. Molte delle loro utopie, infatti, sono diventate realtà, anche se strada facendo hanno perso la felicità umana che dovevano portare al loro seguito. L'utopia rappresenta così un'introduzione al mondo moderno, il quale nasce nel suo segno. E' un ponte di passaggio sul quale s'incontrano cose nuove e cose antiche, in un miscuglio difficile da decifrare. Per questo è stata per lo più interpretata — piuttosto banalmente — come il sorgere dopo l'oscuro Medioevo di esigenze di organizzazione razionale della società che, ancora vincolate per inerzia allo schema teologico tradizionale, si esprimono confusamente in forme indirette e fantastiche.

L'affermazione più tipica degli utopisti è costituita dalla tesi che il trionfo della ragione umana, e in particolare il progresso della scienza, conduce alla nuova realtà « ottima ». La tesi diventa assolutamente esplicita e centrale nell'ultimo dei grandi utopisti: Bacone.

L'ideale società che descrive nella *Nuova Atlantide* ha il suo carattere saliente nello sviluppo della scienza e della tecnica, che realizzano condizioni di vita incredibilmente nuove e moltiplicano a dismisura la potenza dell'uomo. La società è governata da scienziati che sanno utilizzare le cascate d'acqua come forza motrice e che dispongono di aria condizionata, di microscopi, di telescopi, di condotti capaci di trasmettere i suoni a grande distanza, di sommergibili, di macchine per volare. Il motto di Bacone può essere benissimo il motto del mondo moderno e contemporaneo: « *Tantum possumus quantum scimus* ». Pochi decenni dopo la *Royal Society* di Londra, le accademie delle scienze di Parigi, di Berlino e di Pietroburgo, l'accademia del Cimento di Firenze animavano lo sforzo per la concreta costruzione del mondo ideale degli utopisti.

Ma da che cosa nasce quest'ansia di trasformazione del mondo, questa volontà di agire e di dominare la realtà, dove affondano le loro radici l'atteggiamento e il pensiero degli utopisti?

Nell'utopia convergono ovviamente molti elementi diversi, e diversi a seconda degli autori, ma ce n'è uno fondamentale che schiude la possibilità stessa della nuova, capovolgente prospettiva. Il fatto veramente inedito al quale attraverso gli utopisti approda il mondo moderno è la scienza intesa come metodo necessario per acquistare conoscenze e capacità operative in vista della liberazione dell'uomo e dell'assoggettamento della natura al suo servizio. Perché nascesse la scienza moderna — così profondamente diversa nelle intenzioni e nei risultati, dell'antica — doveva nascere prima un modo di sentire la realtà per il quale l'universo cessasse di essere un'armonia da contemplare per divenire un oggetto da dominare. Grossatesta aveva già vaticinato una « *scientia activa et operativa* », non più virtù, contemplazione del cosmo e sentimento della nostra affinità con esso, ma possen

divenire e annuncio del regno dell'uomo, interrogazione violenta della natura e affermazione della completa sovranità del soggetto che la conosce allo scopo di soggiogarla.

Che cosa aveva determinato, alle spalle degli utopisti, questo ribaltamento di posizioni? Il cristianesimo. Il cristianesimo che è la matrice religiosa della scienza e dell'intera cultura moderna così come religioni remote sono la matrice della speculazione filosofica, della scienza antica, della poesia, delle arti, del diritto, del teatro, della danza. Ogni realtà storica e umana, infatti, discende da un iniziale momento religioso.

Nel saggio *The Delay of the Machine Age* (in « Psychoanalytic Quarterly », II, 1933, citato da Marcuse in *Eros e civiltà)*, Hans Sachs ha esaminato le ragioni per le quali i greci non hanno sviluppato una tecnica delle macchine, benché possedessero facoltà e conoscenze che avrebbero permesso di farlo. Sachs rifiuta le consuete spiegazioni economiche e sociologiche, e formula l'ipotesi che il progresso tecnico sia stato allora ostacolato dalla « carica libidica » del corpo, forte al punto di opporsi alla meccanizzazione e all'automazione. E' un'ipotesi, ma lascia intuire un collegamento sottile e profondo tra la rigida disciplina, l'ascesi, la repressione in senso psicoanalitico operata dal cristianesimo medievale e l'esplosione dell'impegno tecnico-scientifico moderno. L'odio cristiano per la natura corrotta può spiegare l'attitudine a vincerla e a dominarla. Le categorie del « fare » e dell'« avere », disprezzate come servili nel mondo classico, avevano sostituito quelle del « contemplare » e dell'« essere » proprio con il cristianesimo: con l'incarnazione, il miracolo, la predicazione, il sacramento, il nascere del senso della storia e del significato delle operazioni di Dio e dell'uomo nel tempo, soprattutto con l'attesa dell'evento escatologico e del regno messianico.

La scienza nel senso moderno, e cioè la scienza in funzione dell'operare tecnico per trasformare la realtà, è lo strumento fondamentale di quel « progresso » capace di moltiplicare la potenza dell'uomo, di liberarlo dalle sue miserie, di accrescere i beni in suo possesso, di dilatare le sue possibilità, che è la trascrizione secolarizzata della tensione cristiana verso la meta risolutiva del « regno di Dio ». L'ideale società degli utopisti è anzitutto un'edizione in sedicesimo della realtà perfetta annunciata da Gesù Cristo. Poiché il regno non era venuto e la sua attesa era stata mortificata o astrattamente sublimata nelle speculazioni teologiche e nelle formulazioni ecclesiastiche, il regno di Dio diventa il regno dell'uomo, la redenzione diventa il progresso, la realizzazione per fede del regno celeste diventa la costruzione per tecnica del regno terrestre, il cristianesimo diventa il mondo moderno. La scienza è ancora, in un ultimo travestimento, il cristianesimo, con la sua ansia di penetrare il mondo, con l'assoluta fede che penetrarlo significa radicalmente trasformarlo e radicalmente trasformare la condizione dell'uomo.

L'attesa delle meraviglie scientifiche suscita gli stessi atteggiamenti che aveva suscitato l'attesa escatologica nei primi secoli cristiani: un accentuato « realismo », nei confronti dell'« idealismo » classico (nel senso in cui i termini sono usati da Laberthonnière nel contrapporre il cristianesimo alla civiltà greca); un significato stabilito in relazione ai risultati, al futuro, anziché in relazione ai motivi, al passato, come accadeva nella filosofia

antica; la necessità di una operazione, anziché di una conoscenza; il superamento dell'individuo e la necessità di un'azione comune; l'universalità, al di sopra di qualunque barriera di razza, di casta, di lingua, di nazione; il valore risolutivo, unico e incommensurabile nei confronti di tutti i non risolutivi valori precedenti; il pessimismo verso la condizione attuale e l'ottimismo verso la condizione futura; l'impegno eroico e missionario; la meraviglia e il miracolo; il carattere di liberati, di non più schiavi, che assumono i possessori della verità. La macchina volante che si sarebbe dovuta alzare sul colle che sovrasta Firenze è presentita da Leonardo, nel trattato *Sul volo degli uccelli*, come una specie di teofania: « Piglierà il primo volo il grande uccello, sopra del dosso magno cècero, empiendo l'universo di stupore, empiendo di sua fama le scritture, e gloria eterna al nido dove nacque ».

Per queste radici nell'escatologia cristiana, le opere degli utopisti moderni appaiono lontane dai modelli classici e vicine piuttosto alle figurazioni dei profeti biblici, in quanto anticipazioni di una realtà perfetta che deve sopravvenire. La rozza anima semitica dell'originario cristianesimo aveva radicalmente sovvertito l'orizzonte classico. Malgrado la rapida ellenizzazione, parallela alla scomparsa dell'attesa del regno di Dio come un evento imminente, l'annuncio cristiano di « nuovi cieli e nuova terra » aveva operato in profondità, ben al di là dei confini dogmatici e istituzionali.

Durante i secoli del Medioevo erano accadute cose che nel mondo antico sarebbero state inconcepibili, ed erano accadute proprio per influsso diretto o indiretto dell'escatologia cristiana. In *Tecnica e cultura* (Milano 1961) Lewis Mumford sottolinea, ad esempio, l'importanza che ebbe per il formarsi della scienza moderna la vita monastica, che con l'esatta ripartizione dei còmpiti a seconda delle ore della giornata aveva acquistato il senso preciso della durata temporale e introdotto la rigorosa misurazione del tempo. Gli uomini medievali aspettavano qualcosa, si preparavano a un atto risolutivo: secondo Mircea Eliade, « ciò che si esprime più potentemente nella crociata è la duplice pienezza di un compimento dei tempi e dello spazio umano ». L'originaria esigenza cristiana di una realtà perfetta muove all'attesa le grandi acque dove i popoli dai quali doveva nascere il mondo moderno s'incontrano e si fondono. Lo documentano molti segni: l'ansia dell'anno mille per un evento straordinario e definitivo; l'attesa della « terza età », l'« età dello spirito », in Gioacchino da Fiore, che ha dato solide fondazioni al movimento francescano; l'attesa dantesca del « Veltro »; le sette eretiche esasperatamente dualiste che contrapponevano il regno di Dio all'istituzione ecclesiastica (catari, patarini, albigesi che contribuirono in modo determinante all'affermarsi di alcune tecniche fondamentali, come la tessitura); il crescente sviluppo dei traffici e dei commerci, la libera espansione dei comuni, la creazione delle città; la ragione speculativa tesa a dimostrare l'assoluto; lo sforzo di sintesi con il pensiero antico, sotteso dal bisogno di tutto conglobare e comprendere per giungere al compimento finale.

Nel Medioevo molte innovazioni tecniche pratiche — dalla staffa alla cavezza, dall'aratro pesante ai mulini a vento, alle tecniche minerarie — furono inventate oppure derivate da altre società. L. Mumford e A. C

Crombi, in *Medieval and Early Modern Science* (Nuova York 1959), sottolineano che allora non vi fu mai (come invece c'era stato sempre nel mondo antico) « un divorzio completo » tra il pensiero degli uomini colti e le attività pratiche degli uomini che lavorano: « già nel 1300 la cristianità occidentale usava molte tecniche sconosciute e non elaborate nell'impero romano. Verso il 1500 i paesi più progrediti dell'occidente erano in moltissimi aspetti tecnici nettamente superiori a qualunque società precedente ». Che cosa era accaduto? Il regno di Dio promesso da Gesù non era venuto, e gli uomini tentavano di fabbricare qualcosa di simile con le loro teste e con le loro mani. Qualcosa che dapprima doveva essere, nelle intenzioni, quella stessa realtà, e poi, gradualmente, una realtà diversa, sempre più umana e sempre meno divina. Così infatti si veniva configurando via via che si costruiva, mentre le formulazioni teoriche della verità cristiana passavano in secondo piano dinanzi allo sforzo pratico, per apparire infine come un impaccio inutile e intollerabile. « Già all'inizio del '600 si stimava che a Parigi, città di circa 300 mila abitanti, ci fossero circa 50 mila atei » (Erich Frank, *Philosophical Understanding and Religious Truth*, New Oxford University Press 1952).

E' questo il retroterra degli utopisti e, per il loro tramite, della scienza, della cultura e della civiltà moderne. La loro stessa volontà di redenzione dell'umanità e dell'intera realtà è presente in altri fenomeni immediatamente antecedenti o concomitanti, che a torto vengono considerati separatamente. Scienza e riforma radicale della società stanno insieme, e insieme derivano dall'escatologia cristiana scomparsa o quasi dalle forme istituzionali della Chiesa. Nelle crociate dei poveri, nella rivolta degli hussiti in Boemia, nella rivoluzione anabattista di Münzer con la fondazione della nuova Gerusalemme, nel tragico regno comunista e poligamico di Giovanni di Leida, i fermenti sociali si mischiano con l'attesa più o meno eterodossa del regno di Dio, l'apocalittica cristiana diventa rivoluzione. Karl Mannheim, a proposito del tentativo di Thomas Münzer finito nel 1535 con la sua morte dopo la sconfitta di Frankenhausen, ha scritto: « Qui soltanto incomincia la politica secondo il concetto moderno ». Per queste vie si giungerà poi, attraverso Owen, Fourier e Saint-Simon, al socialismo utopistico e al marxismo.

I due atteggiamenti, l'utopismo scientista e l'utopismo socialista, si fondono significativamente in Tommaso Campanella, i cui annunci profetici sollevano le plebi calabresi nella sanguinosa rivolta del 1599. La « renovazione del secolo », secondo Campanella, doveva precedere la fine del mondo. La sua utopia nasce palesemente dall'aspettazione messianica, ed è caratterizzata da un odio insofferente per il sapere libresco, che « avvilisce l'anima in quelle cose morte ». Per questa tensione profetica e apocalittica, Norberto Bobbio l'ha potuta definire « selvaggiamente primitiva ».

Ma anche per Bacone il « regno dell'uomo » è in realtà la riconquista del paradiso terrestre, l'utopia è un mito del ripristino della condizione edenica. Egli si muove in uno schema teologico che troppo facilmente e interessatamente la cultura moderna ha considerato un inutile involucro esterno. Infine, non è senza significato che il primo degli utopisti, Tommaso Moro, sia un martire della fede cattolica e un santo canonizzato dalla Chiesa.

Altri legami fra cristianesimo e utopia si possono scorgere considerando

il rapporto che sussiste fra l'utopia e la Controriforma (v. L. Firpo, *Lo stato ideale della Controriforma - Ludovico Agostini*, Bari 1957). Dopo il concilio di Trento alcuni autori cattolici di non grande originalità — come Ludovico Agostini, che nei suoi dialoghi su *L'infinito* descrive una « Repubblica immaginaria », e lo Zuccolo, autore di *Repubblica di Evandria* — sembrano rendersi conto del significato religioso delle prospettive utopistiche e cercano di assimilarlo e di farlo proprio. A questa matrice va ricondotto, nel '600, l'importante tentativo gesuitico di razionalizzare la vita associativa e di realizzare il modello di stato ideale vagheggiato dalla Controriforma nelle comunità del Paraguay, basate sulla proprietà pubblica e sul lavoro in comune.

* * *

L'anima antica dell'utopia è dunque la religione, che dà un poderoso impulso palingenetico; l'anima moderna è la ragione critica e sperimentatrice, che fornisce le vie e i mezzi per tradurlo in realtà. Di queste due anime la prima è deperita via via che attraverso i secoli crescevano gli strumenti fino a occupare tutto l'orizzonte. L'attenzione sui mezzi, sempre più complessi e per ciò stesso sempre più dotati di autonomia, finiva per far perdere di vista i fini. Pressappoco la stessa vicenda era stata percorsa dal cristianesimo, quando il sacrificio redentore del Cristo, la Chiesa, la teologia, la morale, i sacramenti — e cioè gli strumenti per pervenire al regno di Dio — venivano praticamente assunti come fini in sé in luogo del regno. La cultura contemporanea, a meno di non negare se stessa, non può considerare la religione che pulsa nelle opere dei grandi utopisti moderni se non come la scorza che avvolge il loro pensiero, uno sterile residuo del passato, e la ragione come il seme fecondo destinato a fruttificare nel futuro, quel futuro che noi avremmo oggi il privilegio di vivere.

Così distaccato dalle sue radici, avulso da tutto ciò che l'ha preceduto, il mondo moderno appare allora necessariamente come un *unicum* eccezionale, come uno straordinario mostro da fuggire o da adorare ciecamente. In realtà l'utopia, che è il mito d'origine del mondo moderno, è la scimmia dell'escatologia cristiana, e il mondo moderno è la scimmia del regno di Dio.

Noi vediamo le clamorose meraviglie della produttività, che tendono a far scendere i costi a zero e a far salire la disponibilità di beni all'infinito (al limite, alla creazione *ex nihilo*), assistiamo ai tentativi di creare in laboratorio la materia vivente, alla conquista degli spazi celesti, ai trapianti di organi vitali, alla trasformazione delle sostanze e delle specie. La maggior parte delle critiche che vengono rivolte a questa realtà l'accusano di « troppo di vigore », di esaltata follia. Molti rimedi proposti concordano, perciò, nel suggerire l'aggiunta di una cauta coda moralistica al mostro contemporaneo. Ma, oltreché irrealizzabile, la proposta va a colpire quanto ancora resta di significativo nel mondo d'oggi, quello attraverso il quale, come Dante arrampicandosi su Lucifero, si può giungere alla salvezza.

La vera critica che si deve muovere all'utopia scientista che caratterizza la civiltà moderna e contemporanea è una critica di « manco di

vigore », paradossale solo all'apparenza. I suoi valori negativi sono quelli che fin dall'inizio hanno inciso depotenziando e condizionando l'ansia religiosa di rigenerazione dell'umanità e del cosmo, costringendola in una profana dimensione orizzontale, determinando il passaggio dall'assoluto regno di Dio al relativo regno dell'uomo. La scienza è fondata sull'esperienza, e cioè in definitiva sull'accettazione e sulla ripetizione del vecchio, ed è quindi sostanzialmente omogenea nei suoi confronti e intimamente incapace di superarlo. Per quanto imponenti possano essere le sue realizzazioni, è impotente a determinare un salto qualitativo, e lascia l'uomo nel suo cerchio di solitudine e di morte. E' un surrogato della redenzione, il cui pesante apparato strumentale fa sorgere nuovi problemi e nuove schiavitù, anziché rompere la condizione fatale dell'uomo. Ciò che differenzia più nettamente l'uomo contemporaneo dagli uomini delle civiltà che l'hanno preceduto è il rifiuto, o l'impossibilità, di credere che possa esistere il « sacro », cioè qualcosa che appartiene a un'altra dimensione, assoluta. Tutto ciò che può essere fatto è fattibile solo dall'uomo così come è sempre, costruendo pazientemente gradino su gradino come la torre di Babele. Tutto sale dal basso, e niente può scendere dall'alto. C'è perciò un'immensa zona di speranza che la scienza neppure sfiora, e un'immensa realtà che neppure vede. Non si domanda il perché della sofferenza dell'innocente. Volano gli aeroplani, e non gli angeli. L'uomo viene divinizzato dalla religione, mentre Dio è stato umanizzato dalla scienza. La scienza stessa, alla fine, ha preso il posto dell'uomo, negandolo e distruggendolo. Esistono ormai solo schemi, strutture, rapporti, convenzioni, misure, accadimenti, probabilità. La realtà è stata enormemente impoverita.

L'antica religione aveva un intuito profetico di tutto questo, e l'ha espresso nelle immagini delle bestie apocalittiche e dell'Anticristo. L'Anticristo è simile a Cristo, parla le sue stesse parole annunciando una nuova realtà che deve venire, nella quale saranno appagati i bisogni dell'uomo, non ci sarà più dolore né fatica e l'uomo vivrà nella libertà e nella pace. Fa i suoi stessi prodigi, tali « da sedurre, se fosse possibile, gli stessi eletti » (*Mt.* XXIV, 24). Gli estremi si toccano. La differenza è assoluta e insieme sottilissima, quella che si avrebbe tra una madre e una macchina che la sostituisse perfettamente in tutte le sue funzioni, in modo che il bambino non se ne accorgesse. Se il male fosse il meccanico opposto del bene, se si potessero definire uno dall'altro mettendo una negazione dove c'è un'affermazione e viceversa, tutto sarebbe troppo semplice. Sostituire lo spirito alla materia, l'interiore all'esteriore, la contemplazione all'azione, la persona alla società, l'antico al moderno, il silenzio al rumore, l'ombra del faggio alla macchina, è un gioco inutile e infantile che non vede il tragico mistero in cui viviamo. Le differenze sono più sottili e più vere, e perciò più difficili da cogliere: la gioia viene sostituita dal benessere, la realtà dall'apparenza fenomenica, l'intimità dall'intimismo, la società dalla massa, il riposo dalla noia, la persona dall'individuo, il sesso dall'erotismo, ecc. L'Anticristo è simile al Cristo.

Il carattere anticristico del mondo moderno è emerso via via che l'impasto originario degli utopisti, fatto di religione e di ragione, ha attuato le sue potenzialità, e — come sempre accade — la moneta cattiva ha scacciato la buona. Il macchinismo è diventato la realtà, e l'uomo e la

società si sono trasformati in macchine. La vita si è ridotta a un ritmo di produzione e di consumo. E' naturalmente inutile documentare queste affermazioni: da Nietzsche, che vedeva già chiaramente il nichilismo della civiltà moderna, agli autori più recenti, le diagnosi che sono state fatte dell'attuale situazione dell'uomo costituiscono i prodotti più validi dell'intelligenza in questo ultimo secolo.

Per chi ha occhi capaci di vedere, l'anticristicità si può scorgere all'opera con drammatica evidenza nella gigantesca macchina della medicina odierna. La medicina è la scienza salvifica per eccellenza, quella che ha più decisi connotati redentivi, che dona la vita e la salute e fa intravvedere l'immortalità. Marcuse parla, in *Eros e civiltà*, dell'« " accettazione professionale " del fatto della morte e della malattia » e dell'« aggressività sublimata » dei chirurghi, che costituiscono l'altra faccia, quella oscura, della scienza che salva. Migliaia di animali vengono vivisezionati, circolano per i laboratori cani con due teste, cuori umani pulsano con valvole di plastica o di scimmia, si preannunciano trapianti di cervelli, si preparano scimpanzé-deposito per conservare il cuore tolto a un morto in attesa di trapiantarlo in un altro essere umano, si fabbricano grandi frigoriferi per congelare i cadaveri in attesa che una nuova tecnica possa risuscitarli. Interventi, esperimenti e terapie al limite riescono a prolungare per mesi e per anni le sofferenze dei malati. Il chirurgo più abile e più audace nel manipolare morti e moribondi diventa l'idolo della cronaca, gira il mondo in una danza macabro-mondana. Gli efficientissimi ospedali moderni, le fantascientifiche sale operatorie luminosamente neotecniche sono immagini dell'orrore. Alcuni aspetti di questa realtà contemporanea, visibili malgrado l'apparato di sostegno e pubblicitario, suscitano ormai critiche, ma solo dal punto di vista della liceità morale. In realtà, le dimensioni del problema toccano l'apocalittico. Appartengono all'apocalisse la fecondazione artificiale, la manipolazione delle cellule embrionali, la programmata procreazione *in vitro* per ottenere individui dotati di particolari caratteristiche. Apocalittico è il *cloning*, il nuovo metodo di riproduzione mediante innesto di una normale cellula di un ovulo, dal quale si possono ottenere innumerevoli individui identici all'originale (tecnica già collaudata con successo sulle rane). Apocalittica è la già realizzata sopravvivenza di cervelli di scimmie e di teste di cani staccate dai corpi e alimentate artificialmente con macchine cardiocircolatorie.

* * *

Ho cercato di mostrare che la religione, concretamente l'attesa escatologica cristiana, sta storicamente a monte dell'utopia moderna, e che perciò solo la religione può fornire una chiave per comprendere il significato e il destino.

Ma si può ancora parlare di « utopia » per definire il modo contemporaneo di sentire e di vivere il progresso scientifico e tecnico? Si può farlo solo se a « utopia » si attribuisce il significato deteriore di una gratuita e fantastica velleità, il significato che, appunto, il termine è venuto assumendo lungo gli ultimi secoli, in un fenomeno che verifica di per sé l'allontanamento dall'autentico sforzo degli utopisti. Ma considerare l'utopia in

questo modo vuol dire già subire il condizionamento moderno, adottare il suo linguaggio e le sue categorie.

In realtà, la civiltà e la cultura contemporanee mi sembrano ormai lontane dall'utopia. Ernst Cassirer — in *Saggio sull'uomo* (Milano 1948) — scrive: « La grande missione dell'utopia è di dar adito al possibile in opposizione alla passiva acquiescenza all'attuale stato di cose. E' il pensiero simbolico che trionfa della naturale inerzia dell'uomo e lo dota di una nuova facoltà, la facoltà di riformare continuamente il suo universo ». In questo senso, che è il senso proprio che storicamente ha avuto l'utopia, nel mondo contemporaneo non esiste più utopia. Esso ha ormai abbandonato da tempo la madre che l'ha generato. Significativamente le opere che oggi vengono proposte come utopistiche, come ad esempio quelle di Aldous Huxley, non prefigurano una condizione ideale ma la dannazione. E' scomparso un connotato tipico dell'atteggiamento utopistico, la corrosiva ironia verso le istituzioni e i criteri di giudizio dominanti, vivissimo un tempo nei grandi utopisti: oggi tutti giurano sulla democrazia parlamentare, sulla tripartizione dei poteri, sullo stato di diritto, sull'Onu e sulla Fao, sugli idoli del loro tempo. La stessa scienza teorica è praticamente ferma da circa mezzo secolo, o avanza senza scosse sui vecchi binari, sopra i quali si tenta di incamminare anche le cosiddette « scienze umane ». Decisamente il grande nome di utopia non conviene né alle stanche smanie di automatico benessere né al conformismo velleitario della cultura contemporanea, che affidano le loro ingenue speranze non a un capovolgimento della realtà storica attuale ma al suo sviluppo deterministico: a un ulteriore progresso, cioè, di questa forma di civilizzazione, all'incremento delle sue realizzazioni scientifiche, economiche, sociali, culturali.

Un indice della situazione può essere dato dalla scomparsa del concetto di « festa », che un tempo rappresentava l'alternativa, la sospensione simbolica della realtà vecchia e la prefigurazione di un'altra realtà. La festa è stata sostituita dalla « vacanza », un « tempo libero », un « tempo vuoto » passivamente ricalcato sul modello massificante del tempo di lavoro. Come scrive Werner Sombart *(Il capitalismo moderno,* Firenze 1923), durante il Medioevo era festivo un giorno su tre, e questo rapporto in alcuni luoghi si conservava ancora nel XVI secolo, come ad esempio nell'industria mineraria bavarese. Se la civiltà contemporanea è l'atteso regno dell'uomo, allora veramente le feste non hanno più senso, perché non c'è nulla di ulteriore da prefigurare ed è quindi venuta meno la loro fondamentale funzione sociale. La perdita della festa è la perdita radicale, intima, di qualunque alternativa alla situazione data, è l'accettazione passiva, la rinuncia totale, l'antitesi dell'utopia. Il mondo contemporaneo è privo di alternative perché ha sostituito l'assoluto della religione, perché si è posto come regno di Dio, nel che consiste la sua anticristicità.

Il momento storico che viviamo è un momento di fine. Rifiutarsi di comprenderlo, considerare il presente come una gratuita aberrazione da ignorare, opporgli un passato supposto antitetico, svuotarlo di senso anziché penetrare il suo senso tragico, è una reazione sterile e un'evasione che rende impossibile un nuovo inizio.

Non vivere la fine significa rifiutarsi all'inizio. Ma in coloro che più intensamente vivono la fine il bisogno dell'inizio comincia a trapelare, e

proprio sotto la forma del rimpianto dell'utopia perduta. E' quello ch rivelano, ad esempio, le opere di Benjamin, di Adorno, di Horkheimer, Bloch, di Marcuse, i nuovi profeti laici dell'ebraismo eterno.

In *Eros e civiltà* (Torino 1968), Herbert Marcuse afferma il « significat rivoluzionario dell'utopia » e propone l'abolizione del lavoro. Parla « lotta contro il tempo per l'eternità » e, citando Walter Benjamin *(Angelu Novus,* Torino 1962), del « desiderio cosciente di infrangere la continuit della storia ». Prevede che la « più grande battaglia » dell'umanità sar combattuta contro la morte, rifiuta di accettare il dolore di « coloro ch muoiono in agonia e tra sofferenze ». Considera la loro morte come « grande atto di accusa contro la civiltà », come la testimonianza della « colp imperdonabile dell'umanità ». La morte « soffoca gli sforzi "utopistici", accettandola, « oggigiorno la teologia e la filosofia... tradiscono la pro messa dell'utopia ». Occorre finalmente reagire « al fatto della morte co Grande Rifiuto - il rifiuto di Orfeo, il liberatore ».

La mia impressione è che, malgrado l'audacia di simili espressioni il pensiero di Marcuse sia in definitiva timido e incerto. La liberazione dall repressione, dalla morte, dal lavoro alienante è concepita come un esito pi o meno determinato, reso possibile dall'automazione della produzione d beni, dall'abolizione del bisogno e dalla riduzione vertiginosa della gior nata lavorativa. La sua prospettiva lascia ancora molto spazio alla protest estetizzante e intimista, e troppo anche alla « nobiltà della Ragione ». Giung all'utopia, che come ho cercato di mostrare è già una dimensione mediata omogenea rispetto alla storia, relativa, parziale. Resta insomma alla fatal natura genericamente astraente di qualunque ragione utopica. E non pu bastare.

Qualcosa che vada oltre si può trovare in Norman O. Brown *(La vit contro la morte,* Milano 1964), dove il linguaggio più ancora dei contenut segna il passaggio dal rimpianto dell'utopia alla volontà escatologica. Mentr Marcuse rimane ancora nel campo dell'etica, Brown entra nel territorio della religione escatologica e richiede al lettore « una deliberata sospen sione del senso comune ».

In un'atmosfera apocalittica, formula una « profonda critica del carat tere inumano della civiltà moderna » e non esita « a condurre le nuove idee alle più "folli" conseguenze ». Per Brown, « incomincia a essere chiaro che l'umanità, inconsapevole dei suoi reali desideri e quindi incapace di soddisfarli, è ostile alla vita, e pronta a distruggersi ». « Bisogna che tornino di moda speculazioni utopistiche... Oggi anche la sopravvivenza dell'umanità è una speranza utopistica ».

Lo scientismo psicoanalitico è riscattato e bruciato dalla tensione esca tologica di Norman Brown. L'abolizione della repressione si trasforma nella cristiana resurrezione della carne (« Il problema cui l'umanità si trova di fronte... è intrinseco alla teologia cristiana »). Si toccano accenti profetici: « Ma se ci stiamo avvicinando alla fine, la teologia cristiana po trebbe chiedersi se essa è soltanto la religione dell'umanità caduta, e se forse non starà dormendo quando lo sposo verrà ».

Mentre Marcuse è attratto dall'idea di un rapporto con la natura non più attivo ma contemplativo, tessuto di un sottile decadentismo letterario.

per Brown « il carattere particolare dell'escatologia cristiana sta proprio nel suo rifiuto dell'ostilità platonica contro il corpo umano e la "materia", nel suo rifiuto di identificare il cammino platonico della sublimazione con la salvezza finale, e nella sua affermazione che la vita eterna può essere soltanto la vita in un corpo. L'ascetismo cristiano può portare la punizione del corpo caduto ad altezze inconcepibili per Platone; ma la speranza cristiana mira alla redenzione di quel corpo caduto. Donde l'affermazione di Tertulliano: "*Resurget igitur caro. et quidem omnis, et quidem ipsa, et quidem integra*"». « In genere, agli occhi del pubblico, il misticismo si identifica con la fuga dal mondo materiale e dalla vita...; misticismo che, dal punto di vista psicoanalitico, si può denominare misticismo apollineo o della sublimazione. Ma nella tradizione occidentale c'è un altro tipo di misticismo, che si può chiamare dionisiaco o del corpo, che sta con la vita, che è il corpo, e cerca di trasformarlo e di perfezionarlo ».

Si ritorna così attraverso le più tortuose vie moderne e dopo un lungo e doloroso, ma non inutile, cammino alla tradizione ebraico-cristiana. La meta del regno di Dio, dalla quale per successivi depotenziamenti è nata la civiltà metafisica, simbolica e metaforica del Medioevo, e poi come reazione al suo astrattismo e al suo immobilismo l'utopia moderna, diventa di nuovo proponibile e necessaria. Almeno, l'esigenza è posta, e non potrà restare ignorata. Si attende ormai qualcuno che, anziché scoprire culturalmente la religione, sappia parlare in suo nome.

SERGIO QUINZIO

SEGNI DEI TEMPI (2)

Il segreto dell'utopia.

L'umanesimo cristiano conserva l'eredità dottrinale del Medioevo e ne porta a compimento le promesse. Per questo, l'umanesimo cristiano esprime, più del Medioevo, una pienezza cattolica; ci offre, infatti, quel carattere di sintesi che il Medioevo aveva solo annunciato. Tuttavia l'umanesimo cristiano non è riuscito, come il Medioevo, a dar forma ad una epoca; esso si è manifestato in pochi « grandi » e, limitatamente, ad un breve arco di storia. La Riforma, il sorgere degli Stati nazionali e le prime prove del capitalismo ne impedirono brutalmente lo sviluppo e distrussero la carica di rinnovamento che portava con sé. L'umanesimo cristiano non si colloca, dunque, al di là del Medioevo ma su di una linea di continuità con esso.

Se, idealmente e con brevi formule, dovessimo riassumere la storia del pensiero umano, dovremmo dire che i problemi connessi con l'antropologia ne sono il primo stadio; l'uomo si interroga circa se stesso, il mondo e la causa del mondo. Sorge poi la filosofia come ricerca delle cause prime e delle ragioni ultime dell'uomo e, attraverso le evoluzioni e le involuzioni della filosofia a seconda che si affermi o si neghi il suo legame con la teologia naturale, si giunge a riconsiderare tale problema alla luce della rivelazione. Ne scaturisce la teologia, quella magistrale costruzione razionale poggiante sulla fede che è il vanto del Medioevo. E' dalla filosofia, dunque, che la teologia cresce, quando alla ricerca dell'uomo si aggiunge la risposta di Dio. Così il Medioevo coglie con la teologia anche il sudato frutto della filosofia. Il rapporto tra Dio e l'uomo viene messo a fuoco non solo alla luce dello slancio di fede e d'amore ma anche attraverso la riflessione intellettuale e razionale.

Ma non è sufficiente fondare la teologia e nel suo ambito esprimere la soluzione della indagine filosofica. Occorre trasferire i risultati della meditazione nella vita sociale, per farne regole di rinnovamento e di sviluppo per l'intera società.

Il compito della teologia non può dirsi concluso con il recupero della filosofia; è necessario che si ponga come fondamento di una sociologia, stimoli il farsi di una teoria che abbia il suo centro nel legame tra Dio e la società.

Questo il compito che si è assunto l'umanesimo cristiano. Come l'uomo che declina da Dio rende infinita la distanza che lo separa da Lui, così la società che pretende di rinnovarsi senza Dio rifiuta, con l'amore di Dio, la sua potenza creatrice, la sola capace di farla progredire nel bene.

Gerolamo Savonarola e Tommaso Moro testimoniano questo tratto caratteristico dell'umanesimo cristiano. Ma diciamo, anche, che la soluzione

dei problemi civili che essi spingono a maturazione consegue da un piano di sintesi dottrinale.

La linea aristotelico-tomistica e la linea platonico-agostiniana, rivelando la loro traducibilità nel medesimo nucleo di pensieri circa il rinnovamento della società, con Gerolamo Savonarola l'una, con san Tommaso Moro l'altra, dimostrano una concreta possibilità di coesistere in un unico quadro filosofico-teologico. Del resto con la *« Concordia Platonis et Aristotelis »* Pico della Mirandola già tentava, sul solo piano filosofico, un coerente sistema in grembo al quale i due filoni si ponevano, ben oltre le dissonanze di espressione, in un rapporto di complementarietà. Ma ciò poteva essere fatto dopo aver compiuto una scelta radicale di interpretazione nella eredità platonica, riallacciando Platone e Aristotele e spezzando il nesso Platone-Plotino. Il risultato è la rivalutazione di tutto il lato agostiniano della tradizione teologica che rende perfettamente chiara la connessione tra sant'Agostino e san Tommaso, il quale è rimasto in stretta continuità culturale e ideale con l'universo spirituale della patristica.

L'umanesimo cristiano è sì la ricerca della concordia di Platone e di Aristotele ma come supporto filosofico della teologia cioè della concordia di Agostino e Tommaso. Su tale sostanza culturale si reggono le verità enunciate da Gerolamo Savonerola e da Tommaso Moro. Tuttavia se identico è il loro messaggio diverso fu il loro concetto di profezia. La diversità, dunque, non attiene solo al temperamento ed alla differente psicologia dei due ma si coglie su un punto sostanziale, anche se esso rimane fuori delle correnti culturali filosofico-teologiche che ne influenzarono l'orientamento. La diversità nuoce al Savonarola. Egli tentò, attraverso un uso « politico » della profezia, di imporre il desiderio di Dio alla società come un dovere, lasciando con ciò sorgere il sospetto di concepire lo stato come strumento della cristianizzazione della società. Questo il limite del Savonarola.

Per Tommaso Moro, invece, il desiderio di Dio è un bisogno della società che la storia si incarica di svelare; la profezia, totalmente sganciata nei suoi risultati immediati dal corso degli eventi politici, diviene la perfetta anticipazione della storia. Questa la lezione dell'Utopia di cui ora ci occupiamo.

* * *

A monte dell'Utopia c'è una concezione della storia. Essa non si trova espressa come dottrina in questa opera di Tommaso Moro ma di essa viene chiaramente svelato lo spirito. E' importante sottolineare come il disegno espresso dall'Utopia sia parte di un modo di intendere la storia perché contenendo l'Utopia un messaggio cristiano, non possiamo vederlo privare d'una possibilità di consistenza storica a meno di cadere in una posizione di carattere gnostico, in una posizione, cioè, che risolve in mito ogni annuncio cristiano.

E per giustificare questa nostra considerazione di Utopia come messaggio cristiano ricordiamo quel che Tommaso Moro dice degli Utopiani: « ...quando appresero da noi il nome di Cristo, la sua dottrina, i costumi, i miracoli e la costanza non meno mirabile di tanti martiri, il cui sangue, sparso spontaneamente, attrasse alla propria fede popoli così numerosi per

lungo e per largo, non si può credere con quanta inclinazione, con quanta affezione anche essi vi aderirono, sia che a ciò li ispirasse più intimamente Dio, sia che paresse il cristianesimo molto vicino alle dottrine prevalenti presso di loro... (1) ». E se accostiamo a queste parole, che descrivono l'atteggiamento degli Utopiani all'annuncio della parola di Dio fatta carne in Cristo, quelle del Cristo vivente: « ...Abramo, padre vostro esultò di gioia al pensiero che avrebbe veduto il mio giorno; e lo vide e ne tripudiò... (2) », scorgiamo una singolare possibilità di confronto. Esso mette in luce la legittimità della equivalenza tra gli Utopiani e Abramo nella quale Abramo rappresenta Israele nella sua fedeltà a Dio. Ma questa equivalenza nella disposizione al Cristo non può essere che riassuntiva d'una uguale storia in cui si son venute precisando similmente le istituzioni e in cui si è obbedito, nella sistemazione dei rapporti tra gli appartenenti alle comunità, ai medesimi criteri; come in Utopia così, ad esempio, il divorzio è anche nel vecchio Testamento, uguale la pena per l'adulterio, uguale la considerazione della guerra, ugualmente regolato il problema degli schiavi e perfino la comunione dei beni, che è uno degli aspetti di Utopia che più colpiscono, è presente nel vecchio Testamento, almeno come ideale, nell'annullamento di tutti i trasferimenti di proprietà nell'anno giubilare. Gli è che non possono essere sostanzialmente diverse le istituzioni tra comunità che tengono come bene proprio la relazione essenziale con Dio. Consentiamo, perciò, con chi ha sostenuto che Israele è l'archetipo di Utopia, cioè che Tommaso Moro ha usato del modello biblico del vecchio Testamento per descrivere una società civile secondo natura; in ciò seguendo l'insegnamento di sant'Agostino che in Israele aveva visto *« pars quaedam terrenae civitatis imago, celestis civitatis effecta, non se significando sed alteram* (3)».

Dunque l'equivalenza Utopia-Israele rivela la connessione tra Dio ed una società che ha riconosciuto nella legge naturale il diretto fondamento di principio del suo schema istituzionale; una società tale che, non essendosi posta fuori dei disegni del Creatore, è in condizioni di iniziare il misterioso dialogo della salvezza che si compie, con l'incarnazione di Cristo, nell'unione della natura umana e divina. Per questo diciamo che l'Utopia è un messaggio cristiano; perché la fede in Dio, che risulta dalla vigenza nella società della legge naturale, espressa in termini di un compiuto sistema di istituzioni e, aggiunge san Tommaso Moro, nell'immortalità dell'anima ed in una futura retribuzione, contiene implicita la fede in Cristo così come la fede naturale è anche implicitamente la fede soprannaturale. Siamo già in un regime di grazia. Perché quando una società accetta di vivere secondo Dio è già in uno stato in cui la natura ha compiuto il suo risanamento; cioè è stata degna del dono di grazia che Dio concede per perfezionare la natura.

Società umana e Dio formano, allora, un'unica società spirituale. Resta, pertanto, scoperto il senso parabolico dell'Utopia; tracciando il quadro di una società secondo natura, san Tommaso Moro ci offre, nel medesimo tempo, l'immagine d'una società disposta secondo l'ordine di grazia.

(1) T. Moro, *« L'Utopia »*, Laterza p. 130.
(2) Giovanni 8, 56.
(3) Agostino, *« De Civitate Dei »*, 15, 2.

L'apparente diversità è risolubile nel rapporto di equivalenza che abbiamo riscontrato tra la società utopiana e la dottrina sociale del vecchio Testamento. Riferendoci, infatti, a ciò che sostiene Giustino, cioè che gli avvenimenti descritti nel vecchio Testamento oltre ad essere storicamente rilevanti sono anche figure di realtà avvenire, diciamo che questo secondo titolo può essere attribuito alla società utopiana. Essa è figura di una realtà futura. Questa affermazione ha come diretta conseguenza quella di stabilire una saldatura tra storia e natura.

* * *

La storia, in realtà, è il cammino della natura dal mondo della caduta, dopo il peccato di Adamo, al mondo segnato dal progressivo impossessamento dell'uomo da parte di Cristo che rappresenta il punto terminale della economia di salvezza avendo, con l'incarnazione, offerto all'uomo la possibilità della unione all'essere di Dio. Usiamo con lo stesso significato i due termini uomo e natura riassumendosi nel secondo tutta l'umanità in virtù dell'identità della natura, creata una in Adamo. Ma l'identità della natura non è dimostrabile solo *ab initio*, dalla creazione; essa è anche accertabile dal medesimo fine cui è inclinata, cioè il *reditus in Deum*. Tuttavia la *navigatio ad patriam* in cui si sintetizza la storia della umanità è resa sicura solo attraverso la partecipazione o meglio la trasfigurazione in Dio della natura operata dalla grazia di Cristo. La grazia è la perfezione divina della natura, la fusione misteriosa dell'idea divina delle persone con le persone umane stesse e quindi il fondamento delle relazioni delle persone umane con le divine. La natura è l'inizio ed il principio della grazia e la grazia il completamento della natura in modo tale che in esse e tra di esse vi sia una relazione non di causa a effetto ma di imperfetto a perfetto. La perfetta assunzione della natura nell'ordine della grazia e dunque la completa divinizzazione dell'uomo è tuttavia un fatto che appartiene al futuro escatologico.

L'incarnazione di Cristo, la sua prima venuta, è per rispetto alla seconda, la parusia posta in un diverso regime, nell'ambito della storia della salvezza. Cristo si fa uomo perché l'uomo, riscattato dalla sua morte, si faccia Dio, divenga la perfetta immagine del primogenito. Fino alla venuta di Cristo è Dio che interviene *ed extrinseco* per rettificare il cammino degli uomini e prepararli all'evento decisivo dell'incarnazione; tra l'uomo e Dio c'è un dialogo, si stabilisce una alleanza. Dopo Cristo, non c'è più né dialogo né alleanza ma l'inabitazione, un procedere insieme con Dio in Cristo per realizzare il fine della storia che san Paolo indica nel « ...riunire tutte le cose in Cristo, quelle che sono nei cieli e quelle che sono sulla terra... (4) ». La storia umana entra addirittura in una dimensione cosmica; l'uomo conquista la terra perché attraverso l'uomo in Cristo tutto ritorni a Dio.

In questo contesto va posta la distinzione tra natura e persona. Chiamiamo persona una natura individuale « vivificata » che agisce con l'essere, cioè come Dio per influenza. La persona ha già trovato la sua via in Dio consentendo al Dio che l'inabita. La sua autonomia è perfetta così come è

(4) Paolo, *« Lettera agli Efesini »*, 2, 10.

perfetto il mondo delle relazioni con le altre persone: autonomia e relazione, per rispetto alle persone, hanno un medesimo fondamento, la prima si istituisce sull'assimilazione all'esemplare, la seconda esattamente sulla comune natura di immagini dell'unico Dio. Il progressivo perfezionamento della natura che si esprime compiutamente nel concetto di persona conduce storicamente verso una società che si può configurare come definita dalla relazione ontologica trascendentale che ogni uomo ha con il suo archetipo e con le altre immagini di lui. Ma prima di poter realizzare storicamente una società di persone, la natura ha un lungo cammino innanzi a sé, quello della storia. Il problema della salvezza della persona porta con sé il problema della salvezza della natura, anzi l'inizia e lo fonda. La natura sussiste solo nella prospettiva del suo perfezionamento e dunque nella prospettiva della salvezza, della preservazione dalla morte.

Il dogma mariano dell'Immacolata Concezione è propriamente l'espressione della preservazione della natura umana, ricapitolata nella Vergine, dalle conseguenze integrali che il peccato di Adamo ed Eva comportava per l'umanità. Maria rappresenta l'inizio di una nuova fase nella storia della umanità, quella che vede il principio della consumazione della legge naturale e della legge del vecchio Testamento nella legge evangelica. Il *fiat* individuale di Maria è figura del *fiat* dell'umanità che si è riassunta in lei. Il *fiat* di Maria ha generato il Cristo; il Cristo fa si che il *fiat* figurale dell'umanità, storicamente riassunto da Maria, divenga a sua volta un *fiat* storicamente espresso dalla umanità stessa. Il tempo che corre tra il *fiat* di Maria ed il *fiat* dell'umanità, non più riassunta in una persona ma espressa da una società di persone, è anche il tempo che va dall'incarnazione alla parusia. Concludendo, quando Maria è figura dell'umanità nasce il Cristo così quando l'umanità diventa figura di Maria c'è la seconda venuta di Cristo, la parusia. Allora Maria storicamente inizia quella parte della storia dell'umanità di cui figuralmente è anche il fine. Ora è necessario vedere concretamente che cosa significa riporre il senso della storia nell'assimilazione della umanità nella persona di Maria.

* * *

La storia ha un corso necessario e irreversibile. Dio perfeziona l'uomo seguendo l'ordine del progresso nel bene con una gradualità che spetta, però, al libero arbitrio dell'uomo affrettare o ritardare. Il peccato rallenta questa crescita progressiva; e il peccato collettivo che frena il progresso è proprio quello di pretendere che il perfezionamento della società umana possa avvenire con i soli mezzi umani. Per questo abbiamo sostenuto che una società teocentrica si situa solo nella prospettiva di una verifica negativa di tutte le possibilità create delle ipotesi umane. E' necessario, cioè, che siano gli uomini, la loro storia a decretare la definitiva sconfitta di Adamo: non è sufficiente, per l'efficacia della salvezza, che Dio abbia condannato Adamo, perché occorre che questa condanna sia confermata dagli uomini. Questa la condizione perché la volontà degli uomini sia una con quella di Dio. Ma ciò non comporta una diminuzione della natura che, come tale, non ha subito condanne; è stata solo esposta da Dio alla possibilità del peccato. Ecco, allora, il valore della grazia che reintegra la natura, ma non

al punto da escludere una nuova caduta nel peccato. L'uomo, però, può mutare col solo desiderio il dono di grazia nel dono di perseveranza.

Conservarsi nella grazia è, dunque, perseverare e perseverare vuol dire far salva la natura dal peccato anche se non dalla possibilità di esso. Si vede, allora, con chiarezza come il problema della salvezza della natura passi attraverso il concetto di persona; la persona inizia la salvezza della natura. Ma la natura ha un suo ordine e la società umana che la esprime ha ricercato questo ordine nel darsi una struttura; l'ha cercato nella inclinazione immanente dell'uomo, tentando di manifestarlo sul piano sociale e farne la legge della società. E', appunto, detta legge naturale in forza della sua immanenza nella natura dell'uomo. Ma come per l'uomo il peccato è un ostacolo che crea una sfasatura tra ciò che vuole e ciò che fa, altrettanto avviene per la società in cui l'alterazione si manifesta in termini di ingiustizia, di tirannia, di sfruttamento. Desiderio della società è vivere secondo la legge naturale ma il peccato collettivo realizza questa volontà in modo iniquo. Come per il peccato dell'uomo, il « lavoro faticoso » (5), secondo la sentenza di Dio contro Adamo, è, ad un tempo, condanna e medicina necessaria per il recupero della dignità perduta così nella organizzazione e nella struttura della società possiamo individuare ciò che è ugualmente condanna e medicina per il peccato collettivo.

Parliamo dello stato e della proprietà qualunque siano stati i modi del loro manifestarsi nella storia; e diciamo stato e proprietà perché è attorno a queste due realtà che si sono scatenate le passioni degli uomini nel corso della storia. Ciò che rappresenta il « lavoro faticoso » per l'uomo, per la società sono lo stato e la proprietà. E come il lavoro è una realtà positiva purché non degeneri in abbrutimento, così altrettanto positiva è la realtà dello stato e della proprietà sempre che l'uno non si cambi in tirannia, l'altro non si concentri in accaparramento o in sfruttamento. Così prima di Cristo la storia collettiva della società si è mossa secondo la tensione generata da questa duplice possibilità, in cui potevano concretamente realizzarsi e lo stato e la proprietà.

Dopo Cristo, come muta volto la condizione dell'uomo così si trasforma quello della società. Preferiamo dirlo con le parole del cardinale Reginald Pole contemporaneo di san Tommaso Moro: *« ...C'est exactement comme si un maître revenait chez lui et retrouvait sa famille après une longue absence. Il constaterait qu'en raison de son éloignement bien des choses qui marchaient bien avant son départ, se trouvaient maintenant en désordre et gâtée par de mauvaises habitudes; en venant il n'avait d'autre but que de rendre cette famille et cette maison beaucoup plus puissantes, que dis-je, il ambitionnait d'en faire une cité régie par les lois les plus nobles; il n'irait pas pour autant bouleverser l'état de choses antérieur, il se contenterait de corriger les vices qui y ont été contractées...* (6) ». Ciò mostra come Cristo non sia venuto ad abbattere gli istituti nati per la conservazione della natura e per necessità della società ma a perfezionarli e migliorarli. E a cosa conduca concretamente questo miglioramento, possiamo comprenderlo se riprendiamo

(5) *« Genesi »*, 3, 17 e seg.

(6) Reginald Pole, *« Défense de l'unité del'Eglise »*, Paris 1967 p. 75.

il parallelo tra l'uomo e la società. Per l'uomo, dopo Cristo, è attutita la durezza della condanna che abbiamo ricordato dal Genesi. Leggiamo, infatti, dal Vangelo di Luca queste parole del Cristo: « Perciò dico a voi non vi preoccupate per la vostra vita, che cosa mangerete, né per il vostro corpo, di che vi vestirete; perché la vita vale più del nutrimento, e il corpo del vestito. Osservate i corvi: non seminano né raccolgono e non hanno né dispense né granaio e Dio li nutre. Or quanto più degli uccelli valete voi!... Or voi non state a cercare che cosa mangerete, né cosa berrete; non agitatevi l'animo perché sono le genti di questo mondo che vanno in cerca di tutte queste cose: ma il Padre vostro sa che ne avete bisogno. Cercate piuttosto il suo regno e il resto vi sarà dato in più... » (7).

Facciamo nostra allora questa conclusione di sant'Agostino: « ...Il Creatore di tutte le cose mostra con quale facilità l'uomo avrebbe potuto, se lo avesse voluto, conservare lo stato nel quale era stato creato, dal momento che la sua discendenza può anche vincere lo stato in cui è nata » (8). E parte di questa vittoria è certamente il processo di trasformazione dello stato e della proprietà che avanza al pari della crescita della società secondo le linee del teocentrismo. Lo stato marcia verso crescenti forme di libertà, la proprietà verso crescenti forme di comunione. Come Dio toglie all'uomo che lo ama sopra tutte le cose la condanna del « lavoro faticoso » così attenua per la società, che Lo riconosce al di sopra delle proprie forze, la condanna rappresentata dall'autoritarismo dello stato e dall'esclusivismo della proprietà. Certo lo stato e la proprietà non scompariranno del tutto perché la loro presenza è legata alla presenza del peccato che accompagnerà sino alla fine la storia terrena degli uomini. Ma il procedere della storia è anche un progredire verso la sconfitta del peccato verso il realizzarsi di una società di persone. Non perfetta, si intende, ché questa sarà solo la comunità escatologica ma comunque tale che gli istituti dello stato e della proprietà vengano a perdere quei caratteri che, da sempre, hanno offeso il senso di giustizia degli uomini; nell'uno la sua struttura accentratrice scomparirà col sottoporre il governo al controllo della società, per l'altra non sarà più riconosciuto il valore esclusivo del possesso bensì il valore sociale dell'uso, facendo così dell'uso la condizione della legittimità del possesso.

* * *

L'Utopia descrive in atto ciò che è potenziale nella realtà. E non lo fa in modo arbitrario o immaginifico ma lo enuncia come conseguenza coerente della vigenza nella società del teocentrismo, pietra d'angolo della edificazione e delle perfettibilità della società stessa. Viene riconosciuta la vittoria sul peccato collettivo che altro non è, ripetiamo con sant'Agostino, che un dono di Dio che aiuta, nella lotta, il libero arbitrio degli uomini. Né l'uomo, né la società può perfezionare sé stesso perché, da solo, non può fuggire il castigo che lo sovrasta nascendo, in Adamo, avversario di Dio. La conversione a Dio fa trionfare del castigo. Abbiamo visto cosa ciò significhi per l'uomo e per la società.

(7) Luca, 12, 22 e seg.

(8) Agostino, *« Il libero arbitrio »*, edizioni Paoline, p. 313.

Dio deve essere riconosciuto presente dovunque; dove non lo è, qualche cosa di umano pretende di sostituirsi a lui. Per ciò qualsiasi azione dell'uomo, come qualsiasi riforma o rivoluzione nella società, che come tali si muovono fuori della conversione, è destinata a prolungare in qualche forma, temporalmente e materialmente più o meno soddisfacente, quelle condizioni da cui l'uomo e la società da sempre e inutilmente tentano di sollevarsi. Certamente il processo di conversione della società è lento perché l'uomo ha una radicata indolenza a smettere il panno di Adamo; ma può divenire celerissimo se la lunga lezione degli errori umani che la storia registra fosse d'un colpo intesa. Quest'ultima è, tuttavia, solo una ipotesi perché l'umanità sembra ancora assai tenacemente volta a seguire vie che non conducono dove desidera arrivare. Perché come l'uomo non ancora giusto ha immanente in sé il concetto di giustizia così la società ha in sé la forma della sua perfezione. E se non supera e non vince il peccato che vieta la conquista del fine cioè l'attualizzarsi della forma, allora non si arresta la catena degli errori e dei delitti. Ma anche il male nella storia, per il misterioso disegno della provvidenza divina, finisce col fondersi nell'unico cammino del progresso nel bene. Il male precede sempre il bene, come l'errore la verità. Se così non fosse non esisterebbe la conversione, la ricerca appassionata di Dio. Per ciò l'errore è anche esso una verità, ma una verità mutilata di ciò che solo la rende vera: Dio, la pienezza della verità.

Quanta attualità dobbiamo riconoscere a questo pensiero di Maestro Eckhart: « Gli uomini non dovrebbero sempre riflettere troppo a ciò che debbono fare; dovrebbero piuttosto pensare a ciò che debbono essere. Se fossero soltanto buoni e conformi alla loro natura, le loro opere potrebbero brillare d'una viva luce... (9) ». Tommaso Moro lo ha perfettamente espresso nelle figure dei cittadini di Utopia chiarendoci sino in fondo il significato di questa frase di sant'Agostino: « ...una cosa è vivere ed una altra saper vivere... (10) ». E coloro che « sanno » vivere, quelli che il Vangelo ha chiamato il « sale della terra » sono chiamati ad una opera di collaborazione con lo Spirito Santo nell'illuminare, nell'ammonire, nell'esortare e nell'istruire quelli che accettano di vivere lontano dalle ragioni della vita. L'Utopia di Tommaso Moro ha questo compito; l'aveva per il suo tempo, lo conserva per il nostro tempo.

L'Utopia è una profezia e come tutte le profezie ha un valore universale perché porta nel tempo la dimensione dell'eternità. Essa si colloca sul finire della storia della umanità in cui tutto è Chiesa, la società stessa è la *communitas fidelium* e ciò che rimane delle istituzioni civili ed ecclesiastiche presenta diversità di funzioni e non più di fini. Anche le istituzioni ecclesiastiche sono destinate a subire la stessa sorte delle istituzioni civili; tutto si consuma e si trasforma nella grazia e nel carisma. La bipolarità della Chiesa, istituzione-profezia, tende a risolversi in questa ultima anche se necessariamente ne muta l'oggetto da una prospettiva terrena ad una escatologica.

Tuttavia anche Utopia si realizza secondo la proporzione d'una perfe-

(9) Eckhart, « *Traités-Sermons* ». p. 162-163.

(10) Agostino, « *Il libero arbitrio* » ed. cit.

zione terrena e, quindi, ancora con zone d'ombra, perché fino al giorno del giudizio non cade totalmente l'alternativa delle tenebre e della luce. Vi troviamo, comunque, espressa una situazione sociale che sicuramente si muove verso quella visione del futuro, che anche in Origene ha balenato: « ...allo stesso modo che quando splende il sole vien meno il potere di illuminazione della luna e delle stelle, così coloro che sono illuminati da Cristo e capaci di contenere i suoi raggi non hanno più alcun bisogno del ministero di apostoli e di profeti (bisogna aver l'audacia di dire la verità) né di angeli né, aggiungerò io, di potenze superiori perché sono ammaestrati dalla luce primogenita in persona (11) ».

Ma prima di arrivare a questa felice condizione per l'umanità che è più in una prospettiva escatologica che in una terrena, occorre che si realizzi la dimensione collettiva della profezia. Tommaso Moro ne è l'iniziatore perché ha compiutamente offerto l'esempio d'una condotta, nei confronti della politica, che con l'essere personale è anche ad un tempo universale cioè perfettamente ripetibile da chiunque aspiri a collocarsi secondo una prospettiva cattolica. Il vero seguace di Dio, il vero amante della sapienza celeste è stato sempre un profeta. La parola di Dio ne ha sempre fatto l'interprete di una realtà futura, gli ha offerto la capacità di vedere oltre il presente e di muovere le conoscenze verso quella realtà che di tanto sarà migliore di quanto gli uomini avranno consentito ad essere posseduti da Dio. In tal modo Dio preserva l'ordine sociale e difende la società umana dal decadimento irrimediabile cui sarebbe condotta dalla iniquità degli uomini. Essere cattolico significa essere profeta. L'incarnazione di Cristo ha tolto alla professione di fede che fa il profeta, il carattere individuale ed ha indicato la potenzialità d'una dimensione collettiva della profezia. La Chiesa, *communitas fidelium*, continua l'opera di Cristo ed il suo dilatarsi è anche un crescere della profezia come fatto sociale o, meglio, è la espressione sociale della trasfigurazione in Dio degli individui, cioè del loro diventar persone. E questa autentica realtà cattolica non è riducibile all'azione politica, la cui natura, dovendo servirsi di strumenti umani e dovendo agire su materiale umano, impedisce di conseguire i risultati che si propone.

Ecco dunque come di fronte allo svolgersi della prassi politica si erge la profezia come valore sociale, non a guidare, il che implica un concetto di forza, ma ad indicare con precisione le vie che affrettano il cammino degli uomini verso i loro autentici desideri. E, più la prassi politica si dimostrerà in grado di conseguire, nel corso della storia, gli obbiettivi della profezia, più sarà saldo il vincolo tra Dio e la società.

Queste a grandi linee le anticipazioni sulla storia di domani che abbiamo dedotto dall'opera e dalla vita di san Tommaso Moro, legate dal filo d'oro d'una perfetta coerenza in Cristo. Desideriamo solo aggiungere che il significato che Tommaso Moro ha dato alla sua vita è anche il significato che gli uomini, sul suo esempio, debbono dare alla loro per raggiungere Utopia. La sua vita si dimostra strumentale nei confronti della realtà che la sua opera ha descritto. San Tommaso Moro è il primo martire di Utopia.

ODDO BUCCI

(11) Origene, « *Commento al Vangelo di Giovanni* », ed. Utet, p. 164.

LIBRI

Recensioni di:

Gianni Baget Bozzo
Maria Chiesa
Glauco Licata
Giuseppe Marasco
Giacinto Scaltriti
Piero Vassallo

HANS KUNG: « L'ÉGLISE » - Traduzione dal tedesco di H. Rochais e J. Evrard, Desclée de Brouwer, Bruges 1968.

L'autore riprende in modo più sistematico il discorso svolto in un'opera precedente.

L'autore precisa la *norma fidei* che egli pone a fondamento e a criterio della sua teologia: è la Chiesa come risulta dall'insieme degli scritti del nuovo Testamento. Di questi scritti si accetta la totalità, ma ordinata sulla base di una gerarchia di valore, fondata sulla maggiore o minore antichità dello scritto. Le prime epistole paoline espongono così le condizioni necessarie e sufficienti sulla base delle quali si può individuare la Chiesa.

Il primo dissenso dunque dalla tradizione deriva dal senso stesso della Chiesa come *locus theologicus*, l'unico *locus theologicus* è la Scrittura in quanto interpretata dalla critica.

Formatosi in dialogo con il pensiero barthiano, il Küng è largamente tributario dell'ecclesiologia protestante. Egli applica alla Chiesa il « *simul justus et peccator* » di Lutero e giunge dunque a parlare di essa come di una *communio peccatorum* (p. 460).

In questo senso egli afferma la realtà di una *mal-essence (Unwesen)* della Chiesa: « *l'essence réelle de l'Eglise se réalise dans la mal-essence* ». (p. 55). La storicità della Chiesa è nella « cattiva essenza ».

Il rapporto tra Chiesa e Cristo entra in crisi a un doppio livello nella ecclesiologia di Küng.

Sul piano storico, egli ritiene la Chiesa un mero implicito nella predicazione evangelica. Il Gesù « pre-pasquale non ha fondato la Chiesa: egli ha annunciato solamente il Regno compreso come una realtà futura» (p. 112). Solo dopo la resurrezione la Chiesa esiste: essa ha come fondamento la riflessione dei discepoli sul loro essere uniti in nome di Cristo e nel considerare questa opera un'opera di Dio (p. 113).

Sul piano ontologico, egli riduce il significato della definizione della Chiesa come corpo mistico di Cristo.

Questa affermazione pone un rapporto di unione tra la Chiesa e il Cristo, fa della Chiesa il Cristo diffuso e partecipato, la pone come realtà teandrica. Per il Küng, è importante sottolineare la dualità tra Cristo e la Chiesa, piuttosto che la loro unità: (p. 325): quindi quelle che parlano di sposo e di sposa, a quelle che parlano di corpo e di membra, di vigna e di tralci, eccetera. Ma a ciò si deve opporre: che le stesse immagini che pongono in risalto la dualità, lo fanno nel senso di porre in risalto l'unità di vita: e che quelle che pongono in risalto l'unità, lo fanno in modo da mantenere ben netta la distinzione tra il capo e il corpo, tra la vigna e i tralci. Si può, anzi, dire che le immagini che partono dalla distinzione lo fanno per mostrare l'unità di vita, e le immagini che esprimono direttamente l'unità di vita hanno per fine di sottolineare la dipendenza della Chiesa dal suo Signore.

Inoltre: proprio il progresso dal vecchio Testamento al nuovo Testamento è sottolineato dalle immagini che esprimono l'unità di vita tra il Cristo e i cristiani. Solo in questo senso il Cristo e la Chiesa possono presentarsi come il vero e il nuovo Israele, come il popolo in cui la legge è iscritta da Dio nei cuori.

Non sono dunque le immagini neotestamentarie che vanno interpretate in riferimento a quelle veterotestamentarie come popolo di Dio, come sostiene il Kung (p. 310), ma al contrario.

Il Küng cade così nella deviazione propria dell'ecclesiologia protestante: quella cioè di intendere la Chiesa, solo come il nuovo Israele, ma non come il vero Israele, come una surrogazione (e dunque sostanzialmente come una ripetizione) e non invece come pianificazione e compimento.

Non a caso il Küng è indotto a parificare sostanzialmente l'attuale situazione di attesa della Chiesa con quella del popolo di Israele, come riferite all'unica pienezza escatologica, senza che si ammetta che essa sia sostanzialmente già avvenuta nella Chiesa, che vive già nella realtà del Verbo incarnato (p. 207).

Nel quadro dell'ecclesiologia protestante, quanto all'interpretazione teologica della Chiesa, il Küng vi rimane e necessariamente anche per quanto riguarda la sua struttura.

Il primo elemento è la sottolineatura della Chiesa locale come costituente il corpo di Cristo. L'unità della Chiesa non è più fondata sulla sua unità vitale con Cristo, ma sull'universalità dell'azione dello Spirito. Con ciò la stessa nota dell'unità della Chiesa viene profondamente modificata. Né la *unitas fidei* né la *unitas regiminis* vengono poste più come proprietà della Chiesa: la svalutazione della Chiesa corpo mistico conduce alla negazione della Chiesa come società perfetta, la negazione dell'unità mistica nel Verbo incarnato comporta la negazione dell'unità dottrinale e pratica della Chiesa società. *Tout se tient*: l'ecclesiologia cattolica e quella protestante hanno analogicamente un loro rigore, un rigore dell'affermazione nel primo caso, un rigore della negazione nel secondo.

L'unità della Chiesa è, dunque, un'unità della « carità », cioè in concreto, come egli dice, un *commonwealth* di chiese locali. L'unità della Chiesa non è più una nota, ma un precetto: un precetto che impone di superare il quadro della propria Chiesa nello sforzo ecumenico (p. 408).

In questo quadro si dovrebbe dire che l'unità della Chiesa è espressa molto più autenticamente dal consiglio ecumenico che dalla Chiesa cattolica. Del resto l'identificazione della Chiesa di Cristo con la Chiesa cattolica è esclusa direttamente (p. 399). La stessa universalità della Chiesa è intesa in senso radicalmente diverso, dal momento che viene considerato superato l'*extra Ecclesiam nulla salus*.

Della nota della santità abbiamo detto. Ma che senso hanno, del resto, le note in un autore che contrappone l'essenza « pura » della Chiesa alla Chiesa reale, di cui scrive cioè: « l'essence sous un visage historique déterminé, en fait l'essence dans la mal-essence » (p. 449)?

La dottrina delle note della Chiesa, di una struttura che rivela la natura, non hanno più alcun senso in una visione in cui « visage historique » si identifica con « mal-essence ». Il fondo gnostico presente nel protestantesimo originario, così fortemente sensibile nel primo Barth del commento all'epistola ai romani, presente nella sua radicale critica dell'analogia e della teologia naturale, si fa qui sentire.

Il carattere neo-protestante dell'ecclesiologia del Küng si fa sentire poi nella trattazione della nota dell'apostolicità.

Nella sua interpretazione della Chiesa come popolo di Dio, egli pone soprattutto l'accento sulla parola popolo: il concetto di autorità viene ridotto a quello di servizio e quello di gerarchia a quello di carisma.

Il testo privilegiato per descrivere la Chiesa è la prima lettera ai corinti. In essa non esistono per Küng autorità ma solo carismi: non esiste imposizione delle mani ma solo il servizio che è conseguenza del carisma. Accanto a questa struttura di origine pagano-cristiana, ne esiste un'altra giudaico-cristiana espressa negli Atti degli apostoli e poi nelle Pastorali, e da cui derivano poi l'attuale gerarchia con i suoi tre gradi. Essa è un'evoluzione legittima, che deve però essere sempre ricondotta alla struttura originaria: cosicché da un lato si può parlare di una successione dei profeti, dei dottori, accanto a quella dei vescovi: e d'altro lato si può configurare una consacrazione sacerdotale che avvenga per modo di carisma, senza imposizione delle mani.

Esiste anche un servizio di Pietro, anche se i fondamenti scritturali e tradizionali, su cui si appoggia, sembrano al Küng poca cosa: ma i non-cattolici, egli ritiene, dovrebbero con-

cedere l'utilità di questo servizio sulla base della buona prova storica che esso ha fatto. Avrebbe anch'esso un fondamento nello Spirito, come un servizio e un carisma, anche se non nella Scrittura e nella tradizione.

Naturalmente la storia testimonia solo in pochissime figure l'utilità di questo servizio, il suo valore autenticamente universale: anzi soltanto in due: san Gregorio I e Giovanni XXIII. Il resto è storia, non di un servizio ma di un dominio, non di un carisma ma di un abuso umano, non della edificazione di un *commonwealth* cristiano, della costruzione di un imperium. La storiografia protestante non può che essere pienamente giustificata. E dunque il protestantesimo assolutamente legittimato. Esso non è in nessun modo un'eresia. La divisione fa parte della cattiva essenza della Chiesa: ma il cattolicesimo e il protestantesimo fanno parte, a titolo diverso, e della buona e della cattiva essenza.

Verrebbe fatto, a questo punto, di domandare a Küng: dove è la Chiesa? Non in Dio, perché essa è umana: non nella storia perché qui essa esiste solo come commistione tra buona e cattiva essenza. Possiamo dire che la Chiesa esiste come la scintilla di luce degli gnostici nei corpi tenebrosi delle divisioni ecclesiastiche. La pura Chiesa è, in fondo, un'impossibilità storica. Così questo libro ecumenico è, in realtà, la negazione sostanziale della possibilità dell'ecumenismo, se non come sforzo costante. La risposta è escatologica, è il Regno, non è in alcun modo, l'unità della Chiesa sul piano storico.

Il peso gnostico del luteranesimo nella versione barthiana pesa dunque fortemente sul libro del Küng.

Poiché è un libro critico del cattolicesimo ed inserito teologicamente nel quadro del neo-protestantesimo (potremmo considerarlo una interpretazione protestante delle strutture del cattolicesimo) esso avrà il successo che ogni playdoier ecumenista, qualunque sia il suo valore, ottiene oggi. E si farà poca attenzione alla teoria, alla dottrina che è qui contenuta. Il libro porta un imprimatur. Se l'ecclesiologia del professor Küng può essere considerata un'ecclesiologia cattolica, dobbiamo dire che la potente unità del cattolicesimo, la coerenza dei suoi altissimi principi (la natura della Chiesa) con l'ordine pratico (la struttura della Chiesa), può essere semplicemente posta al di fuori della teologia pur da coloro che scrivono nell'ambito della Chiesa.

G. B. B.

ACHILLE ERBA: « L'ESPRIT LAIQUE EN BELGIQUE SOUS LE GOUVERNEMENT LIBÉRAL DOCTRINAIRE (1857-1870) » - Publications Universitaires, Louvain 1967.

Il campo relativo al sopravanzare della borghesia e dello spirito laico ed alle scosse che tale avanzare provocò nell'ordine che era tradizionale fino agli albori dell'età moderna è stato ben arato dagli storici, con ricerche a volte fondamentali come quelle di Groethuysen *(Origines de l'esprit bourgeois en France)*, G. Weill *(Histoire de l'idée laique en France au XIX siècle)*, Omodeo *(Aspetti del cattolicesimo nella restaurazione)* ed altri. *L'honnête homme* contrapposto all'uomo com'era concepito dalla Chiesa — con tutte le implicazioni possibili di tale contrapposizione — è stato altresì studiato da teologi e sociologi di ogni fede e ideologia. Ma resta posto — se non per studi sul sorgere e divenire dello spirito laico — per ricerche particolari limitate ad un definito momento politico di uno Stato.

E' il caso della ricerca svolta da Achille Erba, il quale si è proposto di verificare l'intensità e le differenti fasi del processo di realizzazione dell'idea laica nella legislazione del Belgio

ai tempi del governo dei liberali dottrinari. Per far ciò l'autore studia soprattutto le credenze e le passioni che in quel periodo bene (e forse troppo) limitato il laicismo ha fatto nascere avvalendosi del giornalismo, di conferenze, opuscoli, manuali scolastici. Insomma a Erba interessa il modo col quale il laicismo si è sforzato di guadagnarsi (in Belgio, e in quel periodo) il suo posto tanto nell'opinione pubblica, che nei costumi del Paese, sotto la pressione congiunta dei fattori sociali, economici, politici e culturali. L'autore prende in esame e presenta anche dibattiti parlamentari ed esposizioni di motivazioni di leggi e testo delle medesime. Ne è venuta fuori più che una antologia, senz'altro interessante tanto più che è preceduta da una dotta introduzione e da una precisa bibliografia, anche se, trattandosi spesso di scritti d'occasione, è arduo ottenere una visione completa del processo di sviluppo dell'idea laica nel Belgio. Ci affrettiamo a precisare che non era negli intendimenti dell'autore darci una visione completa di tale processo: ma resta il fatto che i limiti cronologici di un breve periodo politico (13 anni) in un piccolo Paese com'è il Belgio (pertanto Paese con idee, necessariamente, in gran parte di importazione) imbrigliano stentatamente fenomeni di portata così vasta e con radici così lontane nel tempo, com'è quello del laicismo; anche a rapportare tale fenomeno alle sole esigenze di una storia dell'ideologia politica. Limitandoci al Belgio, ci spiace ad esempio che manchino proprio esaurienti riferimenti all'incidenza della cultura locale, incidenza che ebbe certo la sua parte con i novatori romantici della *Rivista belga*, eppoi con André van Hasselt (che elevava a simbolo dell'umanità l'ebreo errante) e col democratico e sansimoniano Théodore Wuestenraad. Ma sono osservazioni che poco tolgono all'economia di questo lavoro dell'Erba. Indubitatamente, nella storia dell'ideologia politica il lavoro di Erba può collocarsi come ottimo contributo sulle idee-chiave che ispirano le controversie politico-religiose in Belgio tra il 1857 ed il 1870, dato che tali idee-chiave balzano distintamente in evidenza sia dall'introduzione che da molti passi dell'antologia. Erba divide queste idee-chiave in due gruppi fondamentali: laicismo religioso, per le interferenze dello spirito laico nel settore religioso; laicismo politico, per i conflitti lievitati dai rapporti fra Stato e Chiesa. I dottrinari, esiguo gruppo, si prefiggevano di tracciare una formula di governo cercando di elevare a sistema filosofico la politica del giusto mezzo, ma il dottrinarismo finì col confondersi col partito della resistenza e divenne sinonimo di immobilismo a favore dei diritti acquisiti dalla borghesia censitaria. In tale accezione il termine dottrinario entrò nella politica del Belgio: giungendo a meritare la definizione di Castiau, per il quale la dottrina del dottrinarismo consisteva tutta nel non averne e nel subordinare i princìpi ai fatti.

Nel periodo di cui tratta questo lavoro lo Stato dottrinario giungeva al suo apogeo, tuttavia esisteva già qualche incrinatura nelle strutture che gli erano proprie, fondate sulla proprietà, sulla ineguaglianza politica e sul pragmatismo religioso: soprattutto perché si stava formando una borghesia che non aveva ancora conquistato tutti i diritti politici e pertanto non aderiva appieno all'ordine costituito e teneva desto l'antagonismo sociale.

Sicché il vecchio liberalismo dottrinario non si trovò più a dover fare i conti con la sola opposizione della destra cattolica, ma anche con quella di una sinistra (liberale) sempre più progressista. Sono indicative in proposito le posizioni di alcuni giornali che Erba ci presenta, giornali aperti sempre più ad idee avanzate, ma espressi comunque da gruppi borghesi, e da tener ben distinti dai giornali propriamente socialisti.

Primo fra tutti *Congrès libéral* (1857-1859) che chiamava a raccolta « tout ce qui n'est pas catholique » per creare il partito « de la résistance à l'oppression théocratique » e non si accontentava della separazione fra Stato e Chiesa, ma voleva *sostituire* il cattolicesimo e non soltanto negarne il

culto. Il *Congrès libéral* accolse con simpatia l'unitarismo di Channing proprio perché esso proclamava la sovranità della ragione in fatto di religione e respingeva i dogmi.

Il *National* (1856-1862), in polemica col precedente poiché non ammetteva neppure l'unitarismo, affermava la necessità del razionalismo puro, pur usando a volte terminologia religiosa. Infine *Libre Examen*, apparso nel 1862, la cui professione di fede si compendiava nel motto « La science », pur non negando tout court la fede.

Dottrinari e progressisti, sebbene divisi sulla soluzione del problema religioso, avevano in comune la pretesa di risolverlo attraverso la mediazione della Chiesa. Ma nella prospettiva religiosa di questi differenti raggruppamenti e nell'atmosfera che essi creavano — come ben dimostra Erba — la politica ecclesiastica del governo dottrinario, per intollerabile che potesse sembrare ai cattolici, finì con l'essere giudicata come eccessivamente timida.

Gli scritti presentati nell'antologia sono di Frère-Orban, Louis Defré, Charles Potvin, Ferdinand Eenens, François Tindemans, Jean - Michel Funck, Albert Lacroix e François Laurent.

G. L.

HERBERT MARCUSE: « L'UOMO A UNA DIMENSIONE » - Traduzione di Luciano Gallino - Einaudi editore, Torino 1967.

L'ultimo best-seller marcusiano (sei edizioni esaurite nel giro di pochi mesi) è un'analisi critica del pensiero « positivo » (strutturalismo e comportamentismo), condotta sullo sfondo dell'utopia neo-idealistica, che è qui definita come « progetto » di una vita secondo natura: « una vita libera per quanto possibile da fatica, dipendenza e bruttezza. Attingere una tal vita significa attingere la vita migliore, vivere in accordo con l'essenza della natura o dell'uomo » (p. 142).

Questa definizione, che sembra condurre Marcuse sulla linea dell'autentico umanesimo (l'umanesimo dell'Utopia di Tomaso Moro, che definisce il vivere secondo natura una raggiungibile felicità è la ragione del seguito che Marcuse ha presso l'ultima generazione, quella che ha come proprio segno la vocazione della gioia di vivere e, quindi, la conquista di un mondo « secondo natura », libero dall'angoscia meccanica della vanità e dell'egoismo.

Se non che tale seguito è fondato sull'equivoco intorno ai concetti di natura e di felicità che Marcuse usa in un senso totalmente non-umanistico. L'utopia marcusiana ha, infatti, il segno delle filosofie della negazione: il rifiuto dell'uomo come unità, rifiuto che, posto dalla dialettica cartesiana della « res extensa » e della « res cogitans », attraverso le filosofie di Kant, Hegel, Marx, Husserl e Sartre. diventa una sempre più violenta e radicale sfida del pensiero contro la materia e quindi sempre più perfetto parametro dell'esistenza fantastica e però contronatura. La fedeltà di Marcuse al pensiero negativo è implicita nella definizione del compito dell'« arte » filosofica (« il Grande Rifiuto, la protesta contro ciò che è », p. 82) ed è esplicita nella professione del credo idealista: « Ciò che è non può essere vero. Al nostro orecchio ben addestrato questa affermazione appare frivola o scandalosa, come quell'altra che sembra dire l'opposto: ciò che è reale è razionale. Ambedue esprimono lo stesso concetto, e cioè la struttura antagonistica della realtà e del pensiero. Il mondo dell'esperienza immediata, il mondo in cui ci troviamo a vivere, deve essere compreso, trasformato, anzi sovvertito, al fine di diventare ciò che realmente è » (p. 139).

Coerente a questo « credo », la critica marcusiana del pensiero « positi-

vo » si svolge come critica della natura e però di ogni filosofia che cerca l'accordo del pensiero con la natura, col « dato » dell'esperienza immediata.

I confini del pensiero « positivo » sono così dilatati a perdita d'occhio, fino a includere la filosofia perenne, considerata alla stregua di un'anti-filosofia, colpevole — in Aristotele — di aver « neutralizzato » i postulati (platonici) della ragion negativa e, quindi, di aver preparato le vie del pensiero tirannico e « unidimensionale »: « sotto il governo della logica formale, la nozione del conflitto tra essenza ed apparenza è del tutto inutile se non addirittura priva di significato; il contenuto materiale è neutralizzato; il principio di identità è separato dal principio di contraddizione (le contraddizioni sono le macchie di un modo di pensare scorretto); le cause finali sono rimosse dall'ordine logico. Ben definiti nello scopo e nella funzione i concetti diventano strumenti di predicazione e di controllo. La logica formale diventa così il primo passo della lunga strada verso il pensiero scientifico — soltanto il primo passo, poiché un grado molto più alto di astrazione è richiesto per adeguare i modi di pensare alla razionalità tecnologica » (p. 152). In breve: la filosofia aristotelica sarebbe il primo passo verso il positivismo inteso come lotta contro tutte le metafisiche, i trascendentalismi e gli idealismi, come riduzione del pensiero negativo nel ghetto del primitivismo e dell'oscurantismo » (p. 185). Ora, in quanto il rifiuto del negativo « giuoca » a favore di ciò che è (il potere costituito, secondo una discutibile equazione marcusiana) in tanto Aristotile è il filosofo della reazione e dell'asservimento. Da qui l'idea che la « rivolta sociale », cioè ogni movimento verso forme più umane di esistenza, cominci dall'emancipazione del pensiero negativo, dalla emancipazione dei «trascendentalismi» e, in ultima analisi, dal rifiuto della logica aristotelica: infatti « non c'è motto meno filosofico dell'asserzione: ogni cosa è ciò che è, e non un'altra cosa » (p. 196), nel senso che tale asserzione dissolve la « coscienza infelice » e quindi rafforza le tirannie economiche e politiche. Concetto questo che Marcuse non si stanca mai di ripetere, fino all'affermazione secondo cui, per « colpa » di Aristotele, « la funzione storica della ragione è stata anche quella di reprimere e perfino di distruggere l'impulso alla vita a vivere bene e vivere meglio » (p. 238). Dove si vede che il mondo ha fatto un giro completo e che la « faute à Voltaire » è rimbalzata sulla cultura laicista, come segno di gonzaggine e di monomania.

In questa prospettiva l'analisi critica di Marcuse, quantunque sottile e per molti aspetti valida (chi non vede, ad esempio, il carattere « infernale » dello sposalizio di scienza e burocrazia? chi non capisce il carattere reazionario della società di massa, e il suo feroce accanimento contro la bellezza, la libertà, la verità?), perde ogni efficacia e credibilità. Si rivela come il discorso del malumore fantastico, quello che non sopportando « ciò che è » si rifugia in ciò che non è, vale a dire nei poteri della magia.

In ultima analisi a questo si riduce il « progetto » marcusiano: all'idea di utilizzare la scienza in funzione di una « trascendenza metafisica » (p. 240), di un'esistenza pienamente pacificata (p. 244). Un'esistenza che ha i tratti del paradiso millenarista. Qui, infatti, ogni gioia e ogni felicità deriverebbero « dall'abilità di trascendere la natura » (ché « la glorificazione del naturale fa parte dell'ideologia che protegge una società nella sua lotta contro la liberazione ») e però nella fondazione di un ordine dove tutti sono uguali, i cani non hanno più gli avanzi, i pesci grossi non mangiano quelli piccoli, i bisogni superflui sono eliminati e, in un poverismo essenziale, le macchine lavorano per un'umanità interamente data alle gioie della Ragione e dell'Eros (p. 247-251).

In conclusione: il limite della filosofia marcusiana è l'identificazione della natura e del male storico e per la visione titanica e irrealista dell'Utopia, il rinvio dell'Utopia alle creazioni del pensiero negativo. Un abbaglio cioè, dato che il pensiero negativo, le fantasticherie della « ragion trascen

dente » mettono regolarmente capo a forme di tirannia intollerabile, anche se Marcuse afferma che il nazismo sale al potere nel giorno in cui la filosofia hegeliana è messa in parentesi. Tanto è vero che il nazismo si organizza intorno al nucleo del pensiero negativo di Schopenhauer, in un sistema culturale tributante i massimi onori alle filosofie di Jung, Heidegger, Jaspers e Husserl. (Quest'ultimo, poi, benché ebreo, chiese ed ottenne la « naturalizzazione » razziale e fu esibito dal regime nazista come il più grande filosofo vivente). E tanto è vero che l'acmé della filosofia sartriana si realizza nell'esplosione della più folle violenza e nell'esaltazione della ferocia pura, la ferocia gratuita che è descritta a tinte (come non dire?) naziste nel finale de « *La morte nell'anima* ». Questo è l'autentico male, l'inferno dell'uomo, l'anti-utopia, laddove le leggi dell'Utopia sono radicate nel possibile naturale, sono quell'ordine della natura che solo la follia irrealistica può turbare e frenare.

P. V.

DIETRICH VON HILDEBRAND: « TROJAN HORSE IN THE CITY OF GOD » - Franciscan Herald Press, Chicago 1967.

La notorietà italiana dell'autore non è proporzionata a quella internazionale, anche se la sua prima opera pubblicata in italiano « *Liturgia e personalità* » ebbe un'importante influenza.

Il presente saggio è una polemica contro lo storicismo, o più esattamente contro il relativismo storico, e la sua influenza nel campo della teologia cattolica. Presenti all'attenzione dell'Hildebrand sono le due forme, opposte, di relativismo storico che influenzano dei teologi cattolici: la forma hegeliana e marxista, che attribuisce carattere storico alla sostanza stessa della realtà, e quella heideggeriana, che svaluta la storicità per rispetto all'essere, ma la pone anche come la dimensione propria della coscienza.

Ambedue queste forme escludono il rapporto tra la mente umana e una verità trascendente e identica a se stessa: gli uni perché le negano esistenza, gli altri perché ne negano la conoscibilità.

Le due opposte forme di relativismo storico intrecciano le loro influenze e ne risulta un condizionamento del pensiero teologico di cui lo Hildebrand si occupa.

Non si può non ammirare la qualità del pensiero e la dignità della parola che l'autore pone al servizio della fede.

In opposizione al relativismo storico, l'Hildebrand difende il carattere non puramente fenomenico e storico della conoscenza storica: ogni affermazione comunica, in ultima analisi, con l'essere che fonda il fenomeno. E conseguentemente una storia è anche una verità. Così non è possibile distinguere l'adesione al Cristo da quella alla verità del suo messaggio o della sua esistenza e distinguere il credere *in aliquem* e il credere *aliquid*, il credere *in Christum* ed il credere *Christum* (p. 153).

E ancora, la validità e a un tempo l'autonomia della morale. Così, in contrasto col Rahner, che sostiene nel dialogo con i comunisti la tesi del venir meno della morale sino al ridursi al semplice principio del valore della persona umana, egli mantiene appunto il carattere etico del Vangelo, la presenza di un'etica nelle beatitudini e nel discorso della montagna. La difesa della morale è ancora la difesa di un ordine obiettivo di verità, implicito nel carattere molteplice dell'agire umano e nella sua soggezione a Dio, principio e fine.

Egli deve affrontare anche il problema della dinamica storica della conoscenza: ad una conoscenza vera ma completa può succedere una verità più completa. In questo senso egli può parlare di crescita nella conoscenza della verità filosofica (p. 58).

Il reagire contro una verità incompleta perché incompleta è una « falsa reazione », perché conduce anche alla negazione della verità « incompleta ». Un esempio: « Plato's insight that the soul is distinct from, and ontologically superior to the body is a fundamental truth. It is incomplete in that full justice is not done to the role and value of the body. But Plato's insight rem ains fundamentally true despite its incompleteness and if one reacts against this incompleteness by reducing the soul to a mere "epiphenomenon" of bodily processes, one actually enunciates a blatant error » (p. 19).

Critico dello storicismo, l'Hildebrand tuttavia non sembra possedere una teoria della storia. Essa è ridotta all'ordine del puramente accidentale. La stessa profonda comprensione del valore perenne e autentico del platonismo sembra impedirgli di notare che il senso della storia della salvezza proprio della fede cristiana domanda che la storia non sia solamente l'insieme degli accidenti di tempo e di luogo delle persone.

La storia gli appare come intrinsecamente indifferente, accidentalmente in progresso e accidentalmente in regresso: e gli interventi divini, compreso quello escatologico, segnati soltanto dalla volontà divina quasi senza relazione al « momento » umano. La storia gli si spezzetta dinanzi in opere frammentarie. Egli risolve il giudizio sulla storia nella comparazione tra le singole opere. Paragonare Platone e Aristotele, Agostino, Tommaso e Cartesio con il positivismo « rende impossibile parlare onestamente di progresso » (p. 91).

Che cos'è dunque la storia? Il regno dell'assolutamente accidentale, cui solo l'ordine divino conferisce un aspetto unitario (da Adamo a Cristo alla parusia)? Ma questo non è appunto un singolare docetismo storico, come se il Cristo non fosse un « fatto » della storia, ma apparisse in essa senza partecipare alla sua accidentalità? Eppure egli giunge a scrivere: « and is it perhaps accidental that Jesus was born in Bethlehem in Palestine at a certain moment of history? » (p. 204).

Ma, se i tempi hanno un significato, questo è razionalmente esprimibile: e questo significato non può non costituire un divenire, cioè un progresso, in cui le sofferenze e le sconfitte che vengono dopo i successi preparano una maturità più alta. In questo senso ciò che il positivismo prepara è una verità più completa (per usare l'espressione dell'autore) di quella dei grandi che l'hanno preceduto.

Questa mancanza di una teoria della storia non è legata nell'autore a nessun pregiudizio metafisico.

Nessuna forma di pessimismo verso il sensibile ed il diveniente è nell'autore. Basta leggere le sue bellissime parole sulla liturgia, ancora una volta tra le più chiare e nobili che sia dato ascoltare. O le bellissime pagine sulle parole di Cristo, sulla tradizione, sui santi.

E non mancano pagine di valore critico e di efficacia apologetica di prim'ordine come quelle sul dialogo e sull'ecumenismo. Un libro di tradizione. Di tradizione grande, piena e autentica.

La sua critica al progressimo è quella che deve essere di ogni cristiano. Tuttavia il problema del progressismo, le ragioni per cui tanti cattolici sono diventati progressisti, è in certo modo al di fuori dell'orizzonte del von Hildebrand.

E lo è, perché il problema dell'escatologia e della storia come un processo che si compie nell'escatologia rimane non trattato nel libro e sostanzialmente al di fuori della visione dell'autore.

G. B. B.

HANS URS VON BALTHASAR: « I NOVISSIMI NELLA TEOLOGIA CONTEMPORANEA » - Traduzione di Eliseo Ruffini, Queriniana editrice, Brescia 1967.

L'opuscolo è tipica espressione di quella teologia che, dopo il concilio Vaticano II, sta prendendo uno sviluppo di cui non si può non tener conto. Ecco dei giudizi però che costringono a riflettere: in campo cattolico non esiste nulla che sostituisca l'intera trattazione scolastica in fatto di Novissimi. Sta nascendo appena adesso l'escatologia (p. 34); la nuova teologia escatologica sfronderà ogni equivoco antropologico, cosmico, spazio-temporale. « Il compito della prossima generazione », pensa von Balthasar, « potrebbe essere quello di effettuare un lavoro speculativo più ricco e più ampio, partendo da questo germe ormai acquisito » (p. 38).

A noi pare del tutto neo-modernistico. All'inizio Balthasar scrive: « La teologia cristiana aveva sempre capito che l'aldilà non può essere precisato in termini spazio-temporali » (p. 12). Ora, se questo si riferisce al mondo spirituale, la cosa può andare, salvo a vedere come ce la mettono con lo spirito. Ma se si intende il mondo cosmico « della vita del mondo che verrà » e quello della « risurrezione della carne », cioè dei due ultimi articoli del credo cattolico, la questione è ben altra e niente affatto pacifica. A questo punto Urs von Balthasar si trova a dover fare i conti con l'essenza della sintesi di Tommaso d'Aquino.

Concludendo la Somma contro i Gentili, l'Aquinate dice che dopo il giudizio universale « cesserà la specie del mondo come è adesso, ma rimarrà la sua sostanza » (C.G. Lib. IV, cap. 97). Se cessasse anche la sostanza, non ci sarebbe che la soluzione panteistica, alla maniera di Spinoza o di Parmenide. Balthasar lo avverte, definendo con il termine nuovo di « acosmismo » la nuova eresia che ne verrebbe (p. 43). Per quanto riguarda poi il particolare della risurrezione della carne, san Tommaso dice: « Spirituale quidem corpus resurgentis erit, non quia sit spiritus, ut quidam male intellerunt... sed quia erit omnino subjectum spiritui ». E precisando ulteriormente, a tutti gli effetti, e quindi anche a quelli tempo spaziali che i sensi necessariamente esigono: « Corpus erit enim totaliter subjectum animae, divina virtute hoc faciente, non solum quantum ad esse, sed etiam quantum ad actiones et passiones et motus et corpores qualitates (C. G., Lib. IV, cap. 86).

L'incertezza che la nuova teologia escatologica manifesta sul piano ontologico, si riflette in quello gnoseologico e di qui alla morale. In verità è molto ambiguo il modo di reagire del nostro autore alla indubbia tendenza « esclusivista » della morale cattolica di uso corrente, secondo la quale il giudizio universale coincide con il giudizio « delle chiavi », a sua volta confuso con il giudizio particolare. Di qui il giansenismo, il calvinismo, il rigorismo, il giuridismo e simili. Noi comprendiamo ciò che Urs von Balthasar vuol dire quando scrive: « L'uomo del medioevo e della riforma, ma ancor più della contro-riforma, ha sofferto di un pauroso oscuramento della fede» (p. 56). Ma non pensiamo che la vera fede sia quella che la nuova teologia escatologica va progressivamente scoprendo. Oltre l'incrinatura modernista già osservata, sa di confusione il mescolare la teologia mistica di Teresa del Bambino Gesù e di Giovanni della Croce con gli «stati d'animo», pur rispettabili e fecondi, di un Péguy, di un Bernanos, di un Claudel, facendo derivare questa specie di sintesi-agglomerato dal « messaggio di Lisieux » definito « speranza aperta », quasi che si possa così convalidare una teologia lassista il cui obiettivo non taciuto è di negare l'inferno (pp. 60/61).

La redenzione costa, appunto perché il pericolo della dannazione è reale. Teresa del Bambino Gesù non si è attardata tra i cavilli, né si è addormentata tra i sogni della « pioggia

di rose ». Ma si è data alle opere, scegliendo quella teologicamente più eccelsa e che si identifica con il culto cristiano della Croce e della Messa: la propria immolazione per Cristo, con Cristo e in Cristo.

Bene invece la messa in crisi del limbo (p. 61). E bene altresì la metodologia suggerita per il progresso della teologia che, per conto nostro, va perseguita su orizzonti più vasti di quelli fin qui indicati.

G. S.

SERGIO ZOPPI: « ROMOLO MURRI E LA PRIMA DEMOCRAZIA CRISTIANA » - Introduzione di Giovanni Spadolini, Vallecchi editore, Firenze 1968.

Il merito del libro di Zoppi consiste nell'affrontare — attraverso un mosaico di documentazioni parziali — i lieviti che percorsero il mondo cattolico dopo la *Rerum novarum* e che, travisati, costituirono in parte le avvisaglie, se non le premesse, del modernismo: ossia nell'affrontare un periodo di transizione rifiutando la suggestione di estendere lo studio al modernismo vero e proprio. Eppure il decennio che comprende gli ultimi anni del pontificato di Leone XIII ed i primi di quello di Pio X è di estrema importanza per la storia del movimento cattolico italiano, e anche per definire la personalità di don Romolo Murri (che tra l'altro dallo studio di Zoppi risalta più come un sacerdote che in buonafede ha equivocato circa iniziali avalli di Leone XIII, che come un sacerdote disubbidiente per partito preso). Come si osserva nella introduzione di questo volume, don Murri non valutò le differenti personalità dei due pontefici: quello della *Immortale Dei* e della *Graves de Communi Re* nelle quali è una parola di fede per la democrazia; e quello per il quale « la parola democrazia cristiana era poco meno che impronunciabile ».

Ma, bisogna anche osservare, tra l'uno e l'altro pontefice erano frattanto mutati i tempi. E questo lo diciamo non tanto per giustificare il successivo rigore di Pio X, quanto per sottolineare che i grandi movimenti di idee — come allora il socialismo — accelerano e spesso distorcono per preoccupazioni concorrenziali le strutture ideologiche preesistenti: senza che i contemporanei abbiano chiara visione di tali scompensi.

Il confronto col socialismo diede, ovviamente, nuovo vigore alle organizzazioni cattoliche e ne fece sorgere di nuove; e per un momento parve anche una occasione di rafforzamento nella opposizione allo Stato liberale: sempre nello spirito di rinnovamento che circolava tra i giovani cattolici nel periodo a cavallo fra i tumulti del 1893-94 e quelli del 1898. Spirito di rinnovamento che — specificamente dall'angolazione culturale — portò nell'autunno del 1894 il giovane don Murri alla fondazione della rivista universitaria *La vita nova*, sul fronte del cattolicesimo intransigente col programma di condurre i giovani cattolici a prender parte agli avvenimenti che stavano maturando.

E' necessario — scriveva don Murri in una sorta di manifesto apparso nel 1895 — « che fra noi sorgano degli scienziati specialisti apertamente e battaglieramente cattolici; è necessario che lo studio di religione e di apologetica religiosa sia più largamente diffuso nel laicato che comprende così poco, sovente, il valore e l'efficacia della Chiesa nella vita sociale e nel clero che ne parla sì imperfettamente e malamente; è necessario soprattutto, che in preparazione della vita pubblica, nei licei, nelle associazioni, nei seminari si studi storia e filosofia sociale ed economica, che sorgano focolari di studi sociali, che pubblicazioni politiche e sociali di ogni genere diffondano in mezzo al popo

lo i principi cristiani, o maturino le giovani menti a coscienza delle necessità della patria, e di rimedi possibili preparino le idee e le norme regolatrici dell'avvenire della democrazia riorganizzata dalla Chiesa cattolica ».

Sono delineate alcune direttrici di quella che sarà la pubblicistica di don Murri: direttrici che finora si mantengono nei binari dell'ortodossia.

Zoppi con questo suo lavoro documenta la funzione assunta da don Murri nell'ultimo decennio del secolo: di catalizzatore delle forze e degli impulsi cattolici ai fini di quell'unità di indirizzo che — perduta subito durante gli anni burrascosi del modernismo — sarà ritrovata in alcuni campi soltanto con don Sturzo e col partito popolare.

G. L.

BLONDEL E TEILHARD DE CHARDIN: « CORRISPONDENZA » - Commento di Henri de Lubac, traduzione di Vincenzo De Mari, Borla editore, Torino 1968.

Sembra che il padre Teilhard abbia veramente avuto un'occasione di eccezione incontrando, sia pure per lettera, Maurice Blondel: poiché si trovò di fronte a un pensiero capace di comprenderlo profondamente e di criticarlo serenamente. « Che il Cristo sia, in ogni cosa, una presenza incarnata, una "presenza reale" che, egli serva a costituire istologicamente, se così posso dire, l'ordine naturale, d'accordo », scriveva Maurice Blondel, «...Ma il pericolo ancora più grave da cui ci si deve guardare è di supporre, senza neppure avvedersene, che l'ordine naturale abbia, in quanto tale, una stabilità divina, che il Cristo svolga fisicamente la funzione che il panteismo o il monismo attribuiscono al Dio vago e diffuso del quale si accontentano » (p. 23).

Non vi è dubbio che questo sia il punto critico del pensiero teilhardiano. Nella sua risposta a Blondel, Teilhard non sembra cogliere il vigore della critica e la sua specificità. Tanto è vero che ripete la posizione che Blondel ha censurato quasi nei medesimi termini: « Non conferisco alcuna stabilità divina all'ordine naturale. Direi piuttosto che quest'ordine è caratterizzato da una instabilità radicale in Christum, poiché tutto si trova in equilibrio instabile in tendenza sul Centroattuale del Pleroma ». Il Cristo è il principio della stabilità naturale del mondo, non quello della sua perfezione divina.

E per questo il padre Teilhard può candidamente scrivere: « proprio in seguito a questo equilibrio instabile il Cristo ha qualche cosa di un demiurgo ».

La tendenza a confondere la consistenza della natura con l'elevazione della natura umana al *consortium naturae divinae* si ripercuote inevitabilmente sulla concezione dei rapporti tra Dio e il mondo, tra il senso della trascendenza e quello dell'immanenza. Il confondere i confini tra natura e grazia conduce inevitabilmente a confondere i confini tra creatore e creatura.

Nella seconda lettera il Blondel ripete la sua obiezione: « ... a forza di voler infondere il Cristo nel nostro sforzo e nel mondo trasfigurato agli occhi della fede, mi sembra che (Teilhard) attualizzi in una sorta di ontologia millenarista la divinizzazione filogenetica dell'universo come se, essendo naturalmente instabile, questo Universo trovasse naturalmente nel Cristo il suo appoggio e la sua solidità... e così il soprannaturale diverrebbe come un elemento costitutivo al mondo degli altri, che li illumina, non li consuma, né li transustanzia » (p. 44).

Il Teilhard risponde ancora una volta ribadendo la sua posizione.

« Con la sua Incarnazione Dio si è fatto, in qualche modo, Elemento del

nostro Universo — Elemento Superiore, sopra — Elemento, che deve però essere concepito per analogia con i nostri elementi (o con ciò che sarebbe un'"anima del mondo"» (p. 48). Qui analogia non significa nulla: sembra una parola esorcisma, che deve valere da passe-partout a un pensiero che non la tollera. Teilhard de Chardin formula come tesi proprio ciò che Blondel considerava un pericolo.

Il dialogo non poteva non chiudersi. Consisteva in una semplice ripetizione delle proprie posizioni. E i limiti del pensiero del padre Teilhard, i limiti e il grave errore, risultano ancora più chiari di fronte ad un pensiero tanto accogliente e tanto rigoroso al medesimo tempo.

I testi aggiunti del padre de Lubac non hanno che scarso riferimento allo scambio di corrispondenza e sono tra i più liricamente apologetici che il de Lubac abbia scritto.

Anche se è soprattutto in riferimento a Teilhard che questo epistolario e i saggi annessi sono stati pubblicati, è il pensiero del Blondel che risulta in maggior luce per equibrio, per fedeltà alla dottrina, per vigore intellettuale.

G. B. B.

ERNST JUNGER: «AL MURO DEL TEMPO» - Traduzione di Carlo D'Altavilla, Volpe editore, Roma 1966.

Le speranze, le inquietudini, le superstizioni e le collere del mondo moderno, secondo Ernst Junger, sono interpretabili come segni che precedono la catastrofe e la trasformazione dell'universo in una realtà nuova, in un nuovo cielo e in una nuova terra. Sono segni oscuri di ambizioni dissennate, di violenza e di morte e però sono segni che manifestano l'immanenza di un principio di mutamento e di rinascita verso l'alto.

Scrive Junger: « Noi ci troviamo oggi nella mezzanotte della storia; sono suonate le dodici e noi portiamo avanti lo sguardo, in una oscurità dove si disegnano le cose future. Questo sguardo è pervaso dalla paura, da pesanti presentimenti. E' un'ora della morte ma è anche della nascita» (p. 43).

Ma questi segni sfuggono alla coscienza storica dell'uomo, non sono riducibili agli schemi della ragione naturale. Di più: manifestano l'apparire di « una nuova istanza superiore, la quale conoscerà bensì gli antichi segni ma dovrà anche ricevere iniziazioni sconosciute. Queste iniziazioni, forse, potranno dare un senso al tributo di sangue che l'umanità attuale sta pagando» (p. 50).

Si pone pertanto il problema di rinnovare radicalmente la filosofia della storia, facendo assumere ad essa «punti di riferimento metastorici» adeguati alla situazione che precede la « seconda nascita » del cosmo, vale a dire criteri capaci di saldare la storia dell'uomo e la storia dell'universo. In sostanza: di attuare un superamento « panico » dela filosofia di Hegel, secondo una tendenza omogenea a quella dello « strutturalismo »: la tendenza verso il « pensiero cosmico » dei primitivi.

Le indicazioni di Junger, in tal senso, sono esplicite e formali: si tratta di superare l'idea della storia come svolgimento di un piano razionale avente come oggetto l'uomo e quindi di includere la ragione nella materia: « usiamo il termine fondo primordiale — Urgrund — perché all'uomo di oggi esso forse può dire di più del termine spirito universale. Questa ultima espressione, o, per meglio dire, il concetto che vi corrisponde, è criticabile in tre punti: è un concetto progressistico, è antropocentrico, sottovaluta la parte che la storia della natura e della terra ha nella storia mondiale. Anche i termini creazione e piano della creazione vanno intesi in fun

zione di un'immagine onnicomprensiva della realtà » (p. 151). E ancora: « oggi dietro a tutte le teorie scientifiche e specialmente dietro alla teoria materialistica si cela la credenza che l'essere risieda nel fondo primordiale e non nello spirito. Il fondo di verità di tale credenza non importa molto; essa resta significativa ed ha un alto valore di prognostico nei riguardi di un clima del mondo che porta verso il presentimento e la creazione di una realtà nuova » (ibid.).

In tal modo (secondo il modello delle religioni primitive dell'India e della Cina) si compie la sintesi di filosofia e di sentimento religiosa e però si ottiene il mezzo necessario a dirimere il mistero della storia e il mistero rivelato della seconda creazione. Si comprende quindi il significato della rottura con l'idealismo: per Junger non si tratta di superare l'errore idealistico ma il resto di verità e di fede nella trascendenza che, nonostante tutto, l'idealismo ha conservato. In breve: di rendere totale e inequivoca la riduzione del divino all'immanenza abolendo perfino il nome dell'assoluto.

Tanto è vero che, su questa linea, Junger attinge l'idea dell'essere come unità assoluta, « come fondo impersonale, in sé senza attributi né qualità, ma produttore di qualità e di forme » (p. 242).

Da qui la filosofia della storia come declassamento dell'uomo a funzione della materia intelligente: l'uomo è lo strumento, l'*Operaio* della natura, il prodotto e l'esecutore di piani storici che non lo trascendono e tuttavia lo determinano continuamente dal basso, dal fondo oscuro e abissale della materia in cui sono inclusi ab aeterno.

Nei tempi delle « grandi rivoluzioni cosmiche », come è il nostro tempo, l'operaio diventa però sinonimo del « distruttore » nietzschiano: una forza che la natura adopera per distruggersi e ricrearsi, per prendere possesso di nuovi spazi e di nuove più pure forme dell'essere (p. 245).

Ora i nuovi spazi verso cui la natura si orienta per l'uomo sono gli spazi di sempre più grandi libertà: la libertà dallo stato, la libertà dalla soggezione al Dio personale e la libertà dalla morte, implicita nel sentimento dell'eterno ritorno (pp. 221-222).

Scrive Jünger: « il problema fondamentale è se possiamo prendere con noi il "padre". Si deve rispondere di no, in ogni senso... Nell'annunciare che Dio è morto Nietzsche ha visto giusto. Questo è il fatto fondamentale della catastrofe mondiale, ma è stata anche la premessa per un prodigioso dispiegamento della potenza dell'uomo, che è già incominciato » (ibid.).

Appare così chiaramente che la filosofia della storia, per Junger, non è altro che una filosofia dell'apocalisse immanente: l'ateismo applicato al senso cristiano della storia e però usato come mezzo per dirimere il mistero della rivelazione.

Il rovesciamento della verità è completo. Per la rivelazione, infatti, la storia è orientata alla liberazione dell'uomo dai poteri del mondo: è Dio che consuma le potenze di questo mondo affinché il mondo sia trasfigurato, trasformato nell'abitazione di Dio fra gli uomini. Per la filosofia jungeriana la storia è invece ordinata alla distruzione della figura paterna, al crepuscolo degli dei: le forze cieche della natura distruggono l'immagine di Dio e trasformano il mondo nel deserto della vanità, nell'abitazione di tutti gli umilianti e angoscianti poteri che il disordine umano ha suscitato nel mondo.

E' questo il senso in cui la profezia di Junger è vera: l'al di là della mondanità è già presente nel potere dell'uomo, nell'inferno dell'uomo che è padre assoluto dell'uomo. Nella parola stessa dell'uomo le cui ideologie tendono sempre più alla notte dell'identità (è un caso che Junger, già esponente dell'estrema destra, assuma oggi «tematiche» marxiste come quella della consumazione dello stato?), convergono verso un unico ideale: l'ideale di una Chiesa della solitudine e dell'angoscia.

P. V.

HENRY RONDET: « FINS DE L'HOMME ET FIN DU MONDE » - Essai sur le sens et la formation de l'eschatologie chrétienne, Le Signe - Fayard, Paris 1966.

Il padre Rondet ha messo a profitto la sua competenza ed il suo gusto per gli studi di storia dei dogmi per darci una storia dell'escatologia cristiana.

Il libro è diviso in due parti: ma la seconda si limita ad una scelta di testi.

Il saggio è organizzato attorno a tre alternative: ellenismo o giudaismo, Aristotele o Platone, il cielo o la terra.

Ciò per la verità non sembra una formella adatta per contenere un'esposizione del dogma e della stessa teologia: perché in realtà nessuna delle disgiuntive è esatta.

Inoltre diviene un poco faticoso seguire l'esposizione di temi diversi come l'immortalità dell'anima, il giudizio particolare e universale, la resurrezione finale, l'inferno, il purgatorio, il paradiso, la loro relazione con i due giudizi. La storia è sempre fatta a partire dai dati culturali in cui si è inserito il messaggio cristiano, non dal messaggio cristiano stesso. Ciò ha il vantaggio di rendere mossa e « drammatica » l'esposizione, ma scarsamente afferrabile l'unità del movimento, che poteva essere colta solo a partire dalla posizione originaria del soggetto del movimento stesso.

Bisogna dire che il nuovo Testamento ha dato ai problemi dell'escatologia individuale e collettiva una attenzione che non è quella della teologia di questi ultimi secoli.

Un'esigenza di sobrietà in tali materie si è tradizionalmente imposta alla ricerca teologica, ma tuttavia questo ha finito per anchilosare il trattato *de novissimis* e a lasciarlo negletto e abbozzato.

L'originarietà della posizione cristiana è tuttavia chiara: il Cristo come principio della salvezza del singolo e dell'umanità. L'essere con Cristo è la espressione piena di pietà e di tenerezza con cui Paolo indica lo stato che attende, dopo la morte, il cristiano.

E' la realtà profonda del corpo mistico che è il principio della pienezza del cristiano dopo la sua morte, così come il principio della consumata, visibile unità dell'umanità salvata nel verbo dopo la fine del mondo.

Questa è l'unità della visione cristiana dell'*eschaton*. E da questa unità originaria sarebbe stato forse utile partire. L'altro dato originario è l'inferno. Un terzo dato originario è la necessità della continua inessione della volontà del cristiano alla realtà del corpo mistico, il suo voler rimanere nel Cristo. Se il cristiano come tale non pecca, vi è sempre la possibilità di decadere dalla dignità di membro del corpo di Cristo. E' dalla complessa riflessione sul kerigma della penitenza e sul sacramento della riconciliazione che è nata la dottrina del purgatorio.

Meno chiara nelle fonti della Scrittura, perché questa è forma sulla delineazione della prima alternativa e sul principio della salvezza attraverso il Cristo considerata come novità di vita, come principio nuovo per rispetto al vecchio, tuttavia la dottrina del purgatorio si è affermata nella patristica, man mano che il millenarismo e ogni traccia di concezione materialistica dell'*eschaton* spariva dalle menti cristiane.

La dottrina del purgatorio è una conseguenza della concezione ecclesiale della salvezza: chi muore in grazia è nel Cristo, anche se deve ancora consumare la sua volontà propria nel desiderio della pienezza.

Ci sembra possibile una esposizione teologica dei novizi centrata sul corpo di Cristo che tenga conto della pienezza già compiuta in lui, e che attende soltanto la sua piena manifestazione: una pienezza che sta consumando e ad un tempo compiendo il mondo sino al tempo che il Padre ha posto nella sua potestà. Il Rondet ha inteso il carat

tere storico della sua ricerca, come una giustapposizione drammatica di temi alternativi: e ciò dà un senso di incertezza e di caoticità in una materia così importante, che il nuovo Testamento risolve con tanta chiarezza.

Le soluzioni che il Rondet dà ai problemi dell'*eschaton* collettivo sono assai giusti ed equilibrati e mettono a frutto le più diverse correnti contemporanee, in una visione che risolve esattamente nella comprensione della Chiesa, pienezza già operante nella storia, i problemi della teologia dell'*eschaton*, senza minimizzare la ricchezza della manifestazione che attende ancora la nostra finitezza. Che se la nostra vita è già nascosta nella Chiesa con Cristo in Dio, se il fondo del nostro essere già gioisce nella casa del Padre, ciò che di noi è nel tempo attende la pienezza dei giorni finiti sul loro proprio livello.

G. B. B.

TEOFILO OSSIAN DE NEGRI: « STORIA DI GENOVA » - Martello editore, Milano 1968.

La prima qualità del corredo — se così si può dire — davvero cospicuo di Teofilo Ossian De Negri è il brio: o piuttosto che brio, è una partecipazione umana ai personaggi e ai fatti che non subisce mai né la *deminutio* facile di un qualsiasi compiacimento sentimentale, né l'espediente turgido di una usatissima orpellatura retorica.

De Negri è storico parco e sorvegliato nella narrazione, quindi tanto preciso nella sintesi, quanto attento e acuto nella valutazione. Ma codesta sua storia di Genova, che, pensiamo, debba restar l'ultima per molto tempo, è mezzo per render pubblica e grande e illustre la storia riposta e segreta della città. Con codesta opera Genova esce dal novero delle storie municipali e si allinea nel contesto delle vicende italiane e europee. Ecco perché il De Negri con acuta sensibilità ferma e risolve la sua narrazione dopo il capitolo XXVI (p. 753 e ss.) che intitola *dalla civitas-stato alla città nello stato.*

Oltre questo capitolo De Negri non è andato, perché ritiene giustamente che la storia della città, non continui nei limiti della città, ma confluisca, secondo un sobrio ma assai logico esame della realtà, nel corso più ampio della storia dello stato. Entro questo limite l'autore si è valso di mezzi scelti con diligenza, con esperienza, soprattutto con perspicacia. I mezzi propri di ricerca; la valutazione delle fonti — una scelta agile, essenziale —; il pensiero dominante convertito in proposito, in norma sempre osservata, di non smarrire il senso della collocazione geografica e topografica di una città, il cui sviluppo è stato sempre in stretta coordinazione con la precaria praticabilità umana della striscia di terraferma quasi sospesa sul mare; sono fattori che lo storico ha usato con perizia tutta tecnica, ma con disinvoltura anche intuitiva.

Inoltre il De Negri, che è riuscito nell'intento principale dell'opera, ha temperato e corretto, valutato e riordinato, lacune e leggende, giudizi ed errori degli storici che lo hanno preceduto. L'intento principale però, quello riuscitissimo di aver scritto una storia di Genova di scoperta e di rivelazione per gli italiani, prevale di gran lunga non solo in un giudizio critico, ma anche in una comparazione meramente umana.

Sulla materia abbondante e vecchia, per lo meno di narrazione, lo storico, già abituato al paziente lavoro di ricerca e di ricomposizione, ha lavorato senza il timore di far apparire qualche squilibrio di quantità nella distribuzione e nella struttura dell'opera. Così, quello che talora sembra scopo di dare incremento di giudi-

zio o dilatazione di conoscibilità a determinati periodi, non è altro che serissimo criterio di ridimensionamento. L'autore, che dimostra di essere particolarmente sensibile anche alle esigenze di lettura, ha creduto opportuno affermare: « Quasi tre millenni di storia non si riducono in un volume senza fare delle scelte che il lettore non mancherà di rilevare facilmente. Fatta questa precisazione circa i limiti della nostra prospettiva, dobbiamo compiere un ulteriore atto di umiltà: era audacia e presunzione grande la nostra di voler tracciare una storia di Genova »... E ha continuato: « Ci è parso non inutile oggi raccogliere in una sintesi unitaria le vicende di Genova antica e altomedioevale quali sono state testé ricostruite, riprendendo poi sulla falsariga del Vitale stesso... ». (p. X).

Il gran merito di De Negri sorge su codesto atto di umiltà, ma ha una ragione vera e nobile in quello che non è solo accorgimento prospettico. In realtà aver inserito — diremmo invece donato — una amplificazione alla storia di Genova in quella parte che a noi è più lontana e meno conosciuta, e averlo fatto nei termini, con la vivacità, con la grazia ma anche con la tecnica che liberano storia dalla leggenda, è gran fortuna per il lettore.

La parte che scorre dalla prima pagina alla pagina 208, dall'introduzione all'ottavo capitolo, è anche la parte nuova della storia genovese, per la quale l'autore si è giovato di una competenza specifica e di fonti e di studi di cernita e di formulazione recentissimi; ma è anche la parte di maggior pregio per le sue stesse ampie dimensioni. Non si tratta di artificiosa dilatazione prospettica ma di restaurazione prospettica, di ridimensionamento, di riconduzione, entro termini naturali, di un acutissimo esame del tempo nella sua storica proiezione.

Dopo il capitolo IX (*Dalla conquista mediterranea alla Compagna*, pp. 209 e ss.), la narrazione e la ricostruzione corrono sulla falsariga del Vitale, ma la narrazione risponde a esigenze di assorbimento e di sensibilità più moderne e la ricostruzione è condotta con piglio agile, mosso, spregiudicato. In più esiste in una animazione singolare l'arte sottile, indicibile, con la quale lo storico propaga una storia municipale entro i confini assai vasti del mondo mediterraneo, europeo e anche atlantico, nei quali a suo tempo furono uomini, sangue, energie, vita.

Senza dubbio il De Negri ha lavorato anche secondo un criterio di scelta della materia: ha passato al setaccio di un significato e di un valore di universalità tutte le vicende genovesi. Sono scomparsi o sono stati passati in ombra nella sua storia fatti e personaggi, che sebbene non fossero privi di interesse erano vincolati e compromessi da un consolidato municipalismo: De Negri li ha sacrificati, non per sole esigenze di sintesi, ma anche per criteri di accettabilità e di opportunità: non solo, per questi abilissimi tagli egli è stato capace di togliere senso municipale alla storia di Genova che possiede un fattore di universalità valutabile secondo modi comuni a tutti i popoli: la mercatura.

Non deve essere stato facile macinare e mettere insieme in un tutto palpitante di vita e caldo di giudizio i dati numerosi e molteplici: il risultato è stato il migliore, perché l'opera ha ineccepibilità scientifica e contiene anche la fresca immediatezza di un racconto parlato.

G. M.

ALBERTO SENSINI: « I PROFESSORI » - Vallecchi editore, Firenze 1968.

Il libro appare nella collana di « saggi ed inchieste sulle professioni » curata da tecnici nei vari campi e caratterizzata da un linguaggio tipico

delle moderne inchieste giornalistiche. Alberto Sensini, professore egli stesso per qualche anno, ha condotto uno studio abbastanza profondo sul protagonista della scuola o meglio sui protagonisti, che in Italia sono circa duecentotrentamila. Ciò che colpisce nella lettura del libro (di cui l'autore nella prefazione afferma di non aver la pretesa di farne un saggio) è una certa apparente obiettività che può avere solo chi è uscito da un mondo di cui un giorno fu uno dei protagonisti. E' difficile scoprire, sia pure leggendo con la massima attenzione, il segno di una tendeziosità perché Sensini si documenta con continui dati statistici, con interviste dirette, con riferimenti precisi e controllabili. Il mondo della scuola, attraverso coloro che hanno gran parte in essa, appare però particolarmente tormentato, meccanicizzato da una complicatissima burocrazia, fondato su esigenze puramente economiche e materiali. E' più facile accettare la prima parte dell'opera, quella che riguarda cioè l'origine e il conseguente sviluppo, nel tempo, di manchevolezze gravi, di errori gravi, nati anche da particolari condizioni della storia, che nel loro insieme hanno determinato negativamente sulla scuola italiana stessa. Del periodo attuale invece, l'autore pur riuscendo a cogliere con una certa acutezza i lati positivi e negativi della professione, che forse più di ogni altra è sotto il segno di una costante contraddizione, ha il difetto di mettere un po' tutto in burletta, facendo della figura degli educatori altrettante macchiette.

Il Sensini ha indubbiamente un humour abbastanza sviluppato, ed una buona capacità di esprimere in immagini visive ciò che pensa. Ma i problemi reali della scuola presentati attraverso le manchevolezze dei suoi protagonisti portano ad un affastellarsi più curioso che costruttivo di possibilità varie per risolverli. Così, giunti alla fine del libro, è molto facile sentire che esso contiene una gran parte di verità, ma nello stesso tempo si sente che manca qualcosa al libro stesso. La denuncia, che in fondo Sensini fa ai professori di oggi, ha forse il torto di toccare appunto solo la loro professione, quasi fosse un habitus esterno da indossare il primo ottobre e da levare il 15 giugno. Manca la storia di una vocazione, che pur dovrebbe esserci in qualcuno dei duecentotrentamila saliti in cattedra nel corso di quest'anno.

Non manca invece un accuratissimo esame della situazione economica che disordinata certo è e rivela sperequazioni facilmente evidenti anche a chi non è nella scuola, ma che al Sensini appare quasi irrimediabile; non manca una analisi riguardo alla preparazione dei professori, che per la maggior parte insegnano col *metodo del cucco*, cioè tramandandosi insegnamenti e metodi di generazione in generazione, senza l'apprendimento di una vera didattica; non manca un certo umoristico allarme per il matriarcato nella scuola e i danni che ne scaturiscono. In particolare, l'impossibilità di conciliare le tre "m": maestra, madre, moglie.

Non appaiono invece a sufficienza le tendenze politiche dei professori che all'autore del libro sembrano trascurabili, mentre nella scuola odierna hanno parte preponderante sia nella scelta dei libri, che nella immissione di teorie particolari nelle teste degli alunni.

Il libro ha lo scopo di far conoscere una delle professioni più discusse in Italia in questo momento, ma resta leggermente indietro rispetto agli ultimissimi tempi. Pur avendo tutti i numeri per apparire attuale, « I *professori* » perderà presto il passo davanti a tutto quello che nella scuola sta succedendo oggi. E, qui, si rivela dunque la parte debole dell'opera, che non va oltre la scorza del « prof. », per arrivare a vedere un po' più da vicino l'uomo. Che sente la molla del denaro necessario certo a vivere, ma che non vede mai un interesse vero e, diciamolo pure, spirituale in chi ha scelto una professione così impegnativa.

L'umorismo di Sensini non è infine pesante, ma piuttosto amaro e pessimista. Manca forse a lui stesso la capacità di saper sia pure per un attimo solo, sollevare la testa più in alto da questa fetta di mondo dove esseri creati da Dio vivono chini su una fatica qualunque, sempre con la mano sul portafoglio e il calendario davanti per contare, vedere, controllare, programmare.

Ridotti a robot, e pure pronti a lasciare quasi tutti il passo ad un esercito di insegnanti in sottana che riempirà i buchi vuoti finché sarà possibile lavorare poco ed avere un utile alla fine del mese.

M. C.

LOUIS COGNET: « LA SPIRITUALITÉ MODERNE - L'ESSOR 1500-1650 » - Collection « Histoire de la spiritualité chretienne », Aubier editeur, Paris 1966.

Il testo è diviso in due parti: « *La prepondérance espagnole* », che tratta di sant'Ignazio e dei grandi carmelitani, e « *La préponderance française* » che è centrata sul Berulle e sulla sua influenza spirituale. La Compagnia di Gesù è vista come uno spazio, se non autonomo, certo particolare, in ambedue le parti.

La prima caratteristica dell'opera del Cognet è questa: egli si è rivolto soprattutto ai « teorici » della spiritualità, a coloro che hanno svolto in qualche modo un ideale trattato « de oratione ». Ciò spiega perché si sia data scarsa importanza alla mistica italiana. Santa Caterina da Genova non entrava nei limiti cronologici dell'opera, e di essa si tratta solo in ragione della sua influenza, o dei riferimenti ad essa contenuti in altri autori.

Ma se il criterio scelto dall'autore portava a escludere dalla sua attenzione « des saints à la personnalité puissante et originale qui n'écrivent pas » (p. 221), si spiega che in una storia della spiritualità sia stata del tutto assente la spiritualità savonaroliana e soprattutto, il nessun rilievo dato a sante che pure hanno scritto o che almeno hanno avuto la sorte di trovare dei testimoni delle loro esperienze mistiche: Caterina de' Ricci e Maria Maddalena de' Pazzi.

Ci sembra dubbio il giudizio di « mysticisme curieusement cosmique, point toujours cohérent sur le plan doctrinal » attribuito complessivamente alle due sante (pur così diverse tra loro).

Invece la testimonianza delle due sante apparrebbe pienamente inserita nel tema trattato dal Cognet. Caterina de' Ricci è testimone di una mistica del Cristo, di una mistica di ripetizione dolorosa della passione, di alto significato teologico e spirituale che dà un suono molto diverso delle tesi della « scuola astratta » sulla necessità di abbandonare ogni conoscenza distinta per giungere ai gradi più alti dell'esperienza di Dio. Maria Maddalena de' Pazzi è significativa per il carattere trinitario della sua esperienza mistica, che è tale all'origine stessa della sua vocazione, prima delle stesse prove spirituali che ebbe a subire. L'una e l'altra santa hanno avuto poi echi e similitudini nella spiritualità cristiana successiva, una spiritualità in cui la visione ha sempre avuto gran parte, e vorremmo dire una parte crescente: e in cui conseguentemente il carattere cristocentrico dell'esperienza mistica è stato posto sempre più in rilievo. Il ruolo dello Spirito Santo, che è un lato fondamentale della Scrittura è fondamentale nell'esperienza di Maddalena de' Pazzi, che ritrova le parole più alte della teologia trinitaria agostiniana al riguardo. E il ruolo della Vergine è presente in essa in un modo profondamente tradizionale e destinato ad accentuarsi ancora nei tempi successivi.

Possiamo vedere in questa spiritualità, che è il resoconto della vita divina delle anime, fatte da testimoni che ad essa si erano date senza riserve, una fonte almeno altrettanto importante dei trattatisti?

Possiamo vedere in essa una rettificazione di quella che il Cognet chiama « scuola astratta » e che è il termine di dialogo degli scrittori di spiritualità di cui si occupa?

Tanto più che i trattatisti stessi hanno svolto raramente opera di teologia della mistica in senso stretto, ma hanno in genere scritto proprio allo scopo di guidare le anime sulle vie dell'orazione.

Proprio dall'opera del Cognet risulta che la vita mistica è seguita da « specialisti » di essa e non suscita echi nei dibattiti teologici del tempo. La teologia interviene per arginare, per condannare eccessi, ma raramente per meditare la vita dei mistici, per elaborare i temi teologici che la riguardano, o meglio per affrontare teologicamente il processo dela vita cristiana. La vita d'orazione si pone su di un terreno chiuso e « specializzato »: religiosi, religiose (soprattutto religiose) e direttori di coscienza. Il vivace quadro che il Cognet dà della spiritualità del suo tempo vede appunto come protagonisti di essa la religiosa e il direttore spirituale. La figura dell'uno e dell'altro si confondono spesso, ma l'ambiente in cui si genera la spiritualità del secolo d'oro spagnolo e del gran secolo francese è questa.

Il quadro cambierà, in molte direzioni, nel secolo XVIII.

Possiamo dire che l'influenza neoplatonica è ancora presente nel quadro dela teoria della mistica cristiana, così come viene espressa nel tempo oggetto della storia del Cognet.

Le idee divine hanno un ruolo determinante nel pensiero di Maestro Eckhart e nella tradizione da lui derivata: l'essere divino delle cose in Dio è visto come il principio e il termine della divinizzazione dell'uomo.

Da ciò viene appunto la definizione della creatura, innanzi Dio, come di nulla: e di qui il principio di una mistica dell'anientamento psicologico, della privazione di ogni conoscenza distinta, di ogni possesso della propria interiorità, di ogni appagamento come condizione per vestire il proprio essere in Dio.

Questo schema di teologia spirituale ha influenzato la teoria della mistica. Poiché si è posto come lo « schema » e la giustificazione del processo di divinizzazione.

Per altro verso la teologia corrente non era più disposta a parlare questo linguaggio. I mistici (e i teorici della mistica) si sono dunque trovati di fronte a un linguaggio teologico che escludeva il discorso sula divinizzazione dal piano ontologico e lo poneva soltanto sul piano della conoscenza: e che inoltre rinviava l'incidenza di questo discorso al tempo dopo la morte e al lume di gloria.

Si trovavano d'altra parte di fronte a un discorso di teologia mistica che rischiava di negare il contenuto dogmatico dell'esperienza mistica.

La sanazione qui è venuta proprio dall'esperienza. L'esperienza mistica di questi secoli è rimasta trinitaria e cristocentrica. San Giovanni della Croce vede la conclusione della vita cristiana in una tale cristificazione del cristiano che gli ispira lo Spirito Santo to nel verbo: e santa Teresa rimane rigorosamente cristocentrica in tutto il processo dell'ascesa alla pienezza.

Il Cognet mostra con chiarezza questo fatto. Pur sottolineando il « peso » e il limite delle tesi della scuola astratta, egli mostra come esse siano state contrastate e vinte dallo svolgimento concreto della spiritualità cristiana. La mistica è continuata nonostante la scuola astratta e nonostante la reazione teologica ed ecclesiastica alla scuola astratta, forte soprattutto in Spagna e nella Compagnia di Gesù.

La *querelle des mystiques* domina tutto il periodo di cui il Cognet si occupa e poi quello successivo: gli alumbrados ed i quietisti (cioè i sostenitori consequenziari della scuola astratta, dell'annientamento psicologico) creeranno difficoltà alle autorità del-

la Chiesa ed ai mistici. Tuttavia una tradizione ed un linguaggio si costituiranno e si stabiliranno oltre queste Scilla e Cariddi.

Ancora una volta, ciò è dovuto ai mistici veri: e al loro procedere sicuri nella conoscenza in Cristo del Dio uno e trino.

Una storia della spiritualità dovrebbe dare dunque ad essi uno spazio più grande e meno riservato. Il Cognet parla sempre con estrema riserva della mistica come tale. Nel caso di santa Teresa ricorre in un modo che ci sembra dubbio a delle notazioni di psicologia sperimentale. Rimane sempre più interessato alla storia della cultura che a quella della mistica.

Infine è singolare, in una storia della spiritualità, una storia della mistica in se stessa non è abbozzata. Esiste una relazione interiore, uno svolgimento idealmente esprimibile, nelle idee che i mistici esprimono, nel modo, nel contenuto, nella espressione della loro esperienza di Dio? E' essa qualcosa che fa parte della storia della salvezza, qualcosa dunque di interiore e di originario o è un semplice riflesso della storia culturale? E' la mistica un diretto ricalco di essa o ne rappresenta un inveramento, l'espressione nel tempo in nuove figure della storia della salvezza, tra la prima e la seconda venuta?

Un libro, anzi una serie di libri sulla storia della mistica, non dovrebbe darci, in astratto e in concreto, una teologia della storia della santità e dell'esperienza di Dio e del suo Cristo? La storicità della salvezza si ferma con l'avvento del Cristo? O la pienezza non esclude ancora una crescita, dei tempi della Chiesa e dunque della santità? Ci troviamo di fronte a un libro vivo e stimolante, capace di vivificare la materia trattata e di renderla problematica e attraente. Ci sembra, sotto questo aspetto, il più riuscito, il più vivo dei libri della collana. E ciò ricompensa le unilateralità, che sono facilmente il prezzo di un saggio di sintesi e di esposizione ragionevole dei fatti.

G. B. B.

JOSEPHINE KLEIN: « SOCIOLOGIA DEI GRUPPI » - Traduzione di David Mezzacapa - Einaudi editore, Torino 1968.

Ciascuno di noi appartiene a un gruppo, e più spesso a diversi tipi di gruppo: famiglia, comunità, scuola, posto di lavoro, associazioni politiche, squadre sportive. Uno studio sulla dinamica dei gruppi — e pertanto sul modo per ottenere la massima efficienza dei singoli membri e del gruppo preso nel suo insieme — è oggi della massima importanza e non va considerato col crociano scetticismo che molti ostentano nei riguardi della sociologia: quasi che questa fosse astratta disciplina. Il lavoro che qui proponiamo sta bene nello scaffale dello studioso, ma sta meglio sulla scrivania di un dirigente industriale, di un sindacalista: di chi, insomma, deve manovrare e dirigere uomini per portare a termine un compito che può essere un prodotto di nuova fabbricazione, come può essere la soluzione di un problema di astrofisica, o l'affermazione di un principio. Josephine Klein — giovane docente di psicologia sociale a Oxford — ha condotto questa ricerca sui rapporti che intercorrono nel gruppo analizzando tutte le possibili composizioni di esso e i vari gradi di difficoltà presentati dal compito da portare a termine. Oggetto dell'indagine è quindi il comportamento umano: sentimenti, reazioni, prestigio, situazioni competitive, formazione delle antipatie e simpatie, formazione di sottogruppi nel gruppo. Scopo dell'indagine è di stabilire le condizioni migliori perché un gruppo (ossia una comunità) sia efficiente: numero dei membri, organizzazione e incidenze della gerarchia, reciproca informazione, utilizzazione degli specialisti.

Lo studio della Klein è condotto su piccoli gruppi (e in appendice è illu-

strata la metodologia della ricerca), ma può applicarsi a problemi più generali della sociologia, e addirittura ad una analisi delle trasformazioni sociali, dato che i modelli teorici presi in esame corrispondono alla realtà sociale, e dato che — come la Klein dimostra — nonostante le innumerevoli varietà di situazioni esistono dei tratti comuni, delle costanti, che permettono di ricavare alcune formule.

Altro merito che vogliamo segnalare di questo lavoro è d'aver verificato alcune ipotesi poste da W. R. Bion fra il 1948 ed il 1950 nel suo *Experiences in Groups*, specificamente a proposito del « gruppo sofisticato », ossia del gruppo composto di individui con personalità razionali che desiderano mantenere razionali le loro procedure poiché temono che possa prendere il sopravvento la « mentalità di gruppo», alla cui formazione contribuiscono inconsciamente tutti i membri.

G. L.

GIORGIO DORIA: « UOMINI E TERRE DI UN BORGO COLLINARE DAL XVI AL XVIII SECOLO » - Giuffrè editore, Milano 1968.

Montaldeo è terra e castello, pieve e villaggio: si trova nell'alto Monferrato; è ancora oggi terra di grani e di vini, di legumi e di castagne. Lo è stata per secoli: e per un vasto rapporto di secoli, Giorgio Doria, che conosce quella terra anche nelle più visive dimensioni, indaga, esamina, contrappone, forse fin troppo abile per una più moderna orditura su fermenti umani e sociali, talora tratti a forza da carte e altri documenti di archivio.

Ma l'autore non si lascia affascinare e rimane nel più stretto rigore di cernita, di esposizione, di valutazione, anche quando potrebbe diffondersi in tratti più pittoreschi e vivaci. Freddo e distaccato, egli ha diviso la materia in tre parti: rapporti di produzione, condizione umana, società in movimento. Su codeste tre direttrici, perché esse non sono parti intese in condizione statica, Doria fa una analisi acutissima e totale della popolazione in rapporto alla proprietà fondiaria senza trascurare nessuno dei fattori di tipicità e di sviluppo: boschi, prati, campi, bestiame, ma anche azienda, investimenti fondiari, affittanza, colonia, spese, rendimento economico. L'autore non cede mai alla logica articolata e vitale dell'istituto giuridico: il suo esame aderisce sempre a una strutturazione economica che sarebbe troppo fredda se non fosse riferita sempre alla prevalente condizione umana.

E per la condizione umana basta leggere il secondo capitolo della parte II, intitolato *La fame* (pp. 155 e ss.). Per l'interesse invece che trascende il contenuto economico e storico il capitolo sull'alimentazione dei lavoratori è di allucinante, icastica immediatezza. « Di fronte all'incertezza, alle fallanze nell'alimentazione del 90% dei "produttori indipendenti", stanno i privilegiati che mangiano tutti i giorni ». Ma vediamo la dieta giornaliera: chilogrammi 0,520 di pane di mistura; chilogrammi 0,195 di formaggio secco di produzione locale o due uova; litri 1,12 di « vino a metà »; il prezzo di questi alimenti era di otto soldi, cioè due terzi del salario di una giornata estiva di lavoro maschile. Il riferimento logico circa le calorie è di una crudezza appena credibile (p. 174).

Tutto un mondo che altrimenti non possiamo conoscere se non attraverso incomplete rievocazioni storiche di più facile accessibilità, è sezionato nelle sue componenti economiche e sociali; esempio: nel 1602 reparti di cavalleria e fanteria del conte di Fuentes scorrono la zona e il prezzo dei cereali aumenta del 6% (p. 219). In particolare nel XVII secolo truppe spagnole e truppe francesi transitano e saccheggiano: dànno luogo a quella violenza esterna che è esaminata

con mano lieve proprio per un superiore criterio di obbiettività.

La società è però in movimento e quindi il Doria, sensibile a questa dinamica delle cose e degli uomini, studia gli istituti della giustizia feudale; gli istituti e le categorie: parrocchia, clero, contadini, artigiani, commercianti e comunità, quest'ultima perfino nelle funzioni, nei bilanci, nell'attività fiscale.

Uomini e terre di un borgo collinare è uno studio di storia economica, ma non è limitato al valore scientifico e a un intento umanistico e insieme sociale: possiede anche un inconfondibile segno di ricerca umana; più che uno scopo, una presenza cui il Doria non vuole venir meno.

G. M.

IGNAZIO SILONE: « L'AVVENTURA DI UN POVERO CRISTIANO » - Mondadori editore, Milano 1968.

La vicenda di Celestino V è stata di nuovo oggetto di un dramma, dopo quello di Schneider.

Silone vi ha proiettato la sua vicenda autobiografica e la sua posizione circa la contraddizione tra spiritualità popolare e mondanità istituzionale. La mondanità viene così localizzata nelle istituzioni, definita in esse. Naturalmente queste hanno una loro ragione d'essere: e tuttavia sono anche una sorta di oggettivazione del male, l'espressione della sua necessità. Esse non possono finire che con il perseguitare il giusto.

Questo mondo ideale non è quello di Pietro da Morone né quello di Angelo Clareno: e nemmeno quello di Gioacchino da Fiore. E l'ambientazione medievale rimane estranea a una impostazione e ad una problematica che è così storicamente determinata e potrebbe essere ricondotta al dibattito tra anarchici e marxisti.

Proprio la determinatezza storica del mondo siloniana rende difficile la trasposizione storica. I discorsi e le figure appaiono così esemplarmente spaiati: e ciò impedisce la nascita di alcun vero personaggio, di alcuna vera situazione drammatica. Ci parlano non degli uomini, ma delle figure allegoriche a cui il travestimento storico rimane di fatto, indifferente.

Quel che rimane significativamente notata è, ancora una volta, la filigrana cristiana della tematica rivoluzionaria. Si tratta naturalmente di una imitazione che è alterazione: e tutta via Silone ha cercato di chiarire il suo problema riportandolo alla situazione originaria.

Ma per il cristianesimo l'escatologia è anticipata e realizzata non meno che attesa e differita.

La Chiesa è il corpo di Cristo e la primizia del Regno. E' in questa prospettiva che pensò Giovacchino, e la *renovatio Ecclesiae* medievale rimane sempre cattolica perchè gli è impensabile pensare a una *corruptio Ecclesiae*. Quando questo pensiero si manifesterà, saremo fuori a un tempo della cristianità medievale e della Chiesa cattolica, si sarà cioè di fronte al protestantesimo.

E del resto l'*Ecclesia semper reformanda* dei riformatori e il loro comportamento pratico mostrano anche che essi, conservando in fatto la Chiesa, hanno dovuto isolarsi come gli unici riformatori e assumere che solo la loro Chiesa era autentica e incorrotta. In nessuna confessione cristiana l'idea di Chiesa e di istituzione è andata di fatto perduta. In questo senso la tematica del Celestino siloniano non è una tematica propriamente cristiana.

Se il pensiero rivoluzionario moderno ha per matrice la teologia cristiana della storia, ne rimane anche autenticamente diviso. E le affinità che rimangono conducono sempre a soluzioni diverse e contrarie.

G. B. B.

SERGIO QUINZIO: « IL CRISTIANESIMO DELL'INIZIO E DELLA FINE » - Edizioni Adelphi, Milano 1967.

Il libro è un tentativo di trasferire la dialettica paolina dell'Ebreo e del Gentile sul piano di una dialettica degli irriducibili: lo spirito gentile e lo spirito ebraico, cioè la cultura dell'occidente cristiano, una cultura calata nella pietra del più stolido ottimismo e quindi impotente dinanzi al mistero della morte (p. 8) e la cultura ebraica, fondata sulla *abissale tristezza* (p. 146) e però destinata a ricevere, come assoluto privilegio, la verità della catastrofe apocalittica (p. 198).

Ora, a parte l'inesattezza che è attribuire agli Ebrei un sentimento negativo come l'abissale tristezza (il senso della vita e della vittoria non è forse la realtà dell'Israele contemporaneo?) e, sopratutto, l'incongruenza che è attribuire il cristianesimo e l'ottimismo a una cultura come quella occidentale che, oggi, si autodefinisce sul metro dell'angoscia empirica e dell'angoscia filosofica; la falsa posizione della dialettica paolina svela il vero senso dell'opera di Quinzio: la pretesa di separare, con un taglio netto e definitivo, la Chiesa di Pietro dalla Chiesa della seconda venuta del Cristo.

La Chiesa di Pietro, secondo l'autore, avrebbe infatti realizzato il perfetto rovescio dell'ideale cristiano (p. 133) e cioè avrebbe annunciato un Cristo depotenziato, privo di dramma e di terribilità e però nella misura della « Babilonia dei ricchi ». Questa Babilonia, questa società dello spreco e dell'egoismo, sarebbe il frutto del «malinteso» petrino: « l'idea del regno dei cieli in un adattamento e in una trasposizione dove ogni aspetto trova il suo corrispondente. Anche il consumare. Nel Vangelo secondo Giovanni, Gesù, prima di cadere nella morte, pronuncia le sue ultime parole: *consummatum est*. Dagli altri Vangeli queste parole non sono state tramandate: le riporta solo l'ultimo degli evangelisti, quello al quale è attribuita la rivelazione della fine dei tempi e del giorno del Signore contenuta nella Apocalisse. Consumare come finire, dunque, come esaurire. La categoria oggi dominante del consumare è la categoria del finire, il sigillo della storia del mondo» (p. 4).

Naturalmente la società dei consumi è definita come il puro male, la pura consumazione dell'uomo, e descritta con accenti che, da un lato, ricordano la polemica sociologica dei Packard e dei Marcuse, dall'altro i concetti angosciati di Gabriel Marcel, Karl Barth e Adorno. Scrive, ad esempio, il Quinzio: « di veramente caratteristico, nell'attuale società, c'è il rifiuto delle scelte... Questo tipo di società sceglie, di fatto, il benessere: ma è una strana scelta, perché il benessere implica l'accettazione indifferenziata di tutte le cose e di tutte le idee. Il presupposto implicito è che, non valendo nessun criterio di preferenza, il risultato auspicabile e necessario può aversi soltanto mediante l'incremento quantitativo... Il benessere, per esempio, ha deglutito tutto il movimento operaio, declassandolo da fatto capovolgente a fatto correttivo. Dal Vangelo alla rivoluzione francese, dal socialismo alla società opulenta, dai testi eruditi ai fumetti c'è ormai un unico schieramento, la cui compattezza, essendo fondata sul benessere, è garantita dalla rinuncia a qualsiasi verità » (p. 24).

Data questa umiliante situazione il problema che si pone immediatamente è di riscoprire la verità, cioè l'autentica religione del Cristo, la religione che la Chiesa dei Gentili avrebbe velato durante duemila anni di storia.

Non potendo, come è ovvio, assumere la dottrina della Chiesa dei Gentili, il Quinzio procede su questa linea in funzione dei criteri che più sono proporzionati al « cristianesimo rivoluzionario », e scrive: « un acuto e convincente criterio esegetico proposto da Goguel rende Marco — così lontano dalle interpretazioni dottrinarie, sacramentali, misteriche che rapidamente sorsero nella Chiesa per influsso del mondo greco — il testo elettivo: deve essere considerato come

proveniente da antichissima tradizione e tale da poter essere praticamente ritenuto per autentico (cioè di Gesù) ciò che è in contraddizione con gli aspetti sotto cui ci appare la più antica fede della Chiesa » (p. 63).

Ora il criterio modernista implica l'ideologia modernista, cioè il repertorio degli errori del modernismo. Errori che il Quinzio fa propri e distribuisce sulla linea del suo rivoluzionarismo pseudo-ecclesiale e pseudo-ebraico. A cominciare da questo: che egli interpreta il «paenitemini» cristiano (Mc. 1,15) non come un invito alla penitenza « queste sono parole deboli e scontate, che richiamano alla correzione moraleggiante, all'adesione chiesastica, alla pratica rituale », (p. 66) ma come un invito all'insoddisfazione e all'inquietudine rivoluzionaria. Insomma: come l'atto di nascita della « coscienza infelice » di hegeliana memoria: « non si tratta di accorgersi di colpe morali e di pagare la relativa ammenda, ma di accorgersi dell'insufficienza della realtà presente provandone disgusto ed esigendo l'annunciata realtà perfetta del regno di Dio. L'evangelium, la buona notizia è questa: la fine del mondo e l'inizio del regno, e non il testo ecclesiastico che duemila anni di storia hanno svuotato di contenuto » (p. 67).

La divina figura del Cristo è così immiserita nella figura di un qualunque rivoluzionario, iroso (p. 70) violento (p. 71) e capo di violenti, anzi di « terroristi » (« il termine barjona che designa Pietro è con ogni probabilità un termine accadico che significa terrorista ») (p. 79) e però un uomo disilluso (p. 84), disgustato dall'umanità (p. 95) e infine totalmente fallito, « mancato » (p. 133). Ove il « mancato » è l'oggetto dell'adorazione del cristianesimo storico, quello « reazionario » e « consumatista ».

La confusione tocca il culmine quando si afferma, senza mezzi termini, la identità del regno messianico e del saccheggio « popolare »: « Satana, che è il Signore del mondo, dà i beni del mondo a coloro che lo servono; Dio, proprio come pensava Marcione, non governa il mondo, ma ne è straniero. Perciò il regno di Dio è un fatto politico, e il suo avvento consiste propriamente in questo, che "Dio è diventato re" (Is. 52,7) allora i beni del mondo saranno tolti ai nemici vinti e dati ai vincitori, allora gli ultimi saranno i primi e i primi gli ultimi » (p. 97). *Tutti* i beni della terra compresi i beni della sessualità, cioè il possesso delle mogli legittime. Sartre e Fanon non avevano teorizzato diversamente i fini della rivoluzione algerina.

Insomma: il « Vangelo » secondo il Quinzio, è un « ça ira » in grande stile, un invito a combattere e a depredare il mondo dei ricchi, a rovesciare semplicemente la situazione. In ultima analisi: a fare sì che cambiando tutto, tutto rimanga come prima. Questo è il vero significato del cambio delle parti fra ricco e povero cui si riduce la dialettica ebreo-gentile (p. 99). Un « mondo nuovo », appunto: un nuovo « mondo ». Non l'avvento del regno di Dio, l'abitazione di Dio fra gi uomini ma lo spostamento della mondanità (e di tutte le sue ingiustizie) da destra a sinistra, come appunto sognano gli « apocalittici » alla Fanon e alla Sartre.

Ora si può ammettere che le rivoluzioni abbiano un senso provvidenziale, al di là del loro contenuto empirico e delle loro parti di ferocia, di gratuità e d'ingiustizia. La storia è in ragione di pienezza e il 1789 supera il 1788 verso il Cristo della seconda venuta. Ma la riduzione del Cristo al « fatto » storico non solo è contro la fede e contro la giustizia (alla fin fine: che significato ha versare il sangue se le rivoluzioni, in sé, sono sempre il « mancato » della giustizia?): è contro la storia, è togliere alla storia quel riferimento assoluto che ne costituisce il significato e la dignità.

Questo appare chiaramente nella conclusione dell'opera dove, nell'assenza degli autentici valori cristiani, la storia appare al Quinzio nella luce di un problematico assoluto e disperante, in tutto simile al futurismo generico e vuoto che domina proprio le zone decadenti di quella cultura occidentale che era stata oggetto di condanne e maledizioni: « la immortalità

dell'anima è incompatibile con l'attesa escatologica, perché rende inutili gli sconvolgimenti apocalittici e la resurrezione della carne, come è incompatibile la riflessione sull'essere eterno di Dio, che infatti manca completamente nei Vangeli sinottici. Le primissime comunità cristiane possedevavano ancora il senso del rischioso farsi di tutte le cose, tragico come il nascere, anche per quanto riguarda il modo di concepire la stessa persona di Cristo » (p. 138).

E ancora più chiaramente laddove la certezza cristiana nella paternità di Dio, nel Dio provvidente e garante del senso della storia è sostituita dall'immagine del « Dio-Gesù in lotta contro la morte, che la Chiesa aveva fatto dimenticare da secoli » (p. 169).

Che senso può infatti avere la storia se è giocata davanti a un Dio di cui si nega l'eternità e la provvidenza se non il senso che ad essa attribuiscono, volta a volta, le passioni e gli arbitri dell'uomo? E che senso ha pensare che l'arbitrio superi l'arbitrio? O forse il Quinzio intende l'apocalisse in un senso propriamente nichilistico, come trionfo definitivo della morte e del non-essere? E' questo il senso omogeneo a quella « abissale tristezza » che, prima di essere attribuita agli ebrei, domina, da capo a fondo, il libro?

P. V.

SERGIO COTTA: « LA SFIDA TECNOLOGICA » - Edizioni del Mulino, Bologna 1968.

L'atteggiamento dei sociologi di fronte alla nuova dimensione di vita del mondo moderno, la dimensione tecnologica, è stato finora contrastante, ma più spesso improntato a pessimismo (specie se il sociologo è anche un intellettuale nel senso aristocratico del termine). Di solito si è parlato di crisi e si è sottolineato un aspetto effettivamente grave della nuova situazione: la disumanizzazione (e un altro aspetto grave, ma che possiamo far rientrare nella disumanizzazione, è il progressivo soffocamento del senso religioso della vita). Poche altre volte si è descritta in modo elegiaco l'attuale dimensione tecnologica, presentandola come il raggiungimento di una età felice: come uno stato idoneo a far raggiungere all'uomo la perfezione, che sola si potrà avere — secondo questi sociologi ottimisti e laudatori della società opulenta — quando l'uomo avrà completamente dominato la natura. Di modo che si possa dire non più *coeli enarrant gloriam Dei*, ma *coeli enarrant gloriam hominis*.

Le due interpretazioni presuppongono evidentemente due irriducibili mentalità, due modi di concepire la vita, ma entrambe denunciano un disagio e poco servono a chiarire la realtà sociale. Sergio Cotta dopo averne contestato la faziosità rifiuta le due interpretazioni dell'universo tecnologico e ricerca con questo suo saggio, non dico un accomodamento, ma addirittura una terza interpretazione che, pur non disconoscendo la crisi, la presenta come « l'inevitabile travaglio che accompagna ogni crescita ». La realtà è quella che è, indietro non si può tornare. Forse l'interpretazione del Cotta è la più logica. La situazione attuale è ambivalente: non può rifiutarsi del tutto, ma non può neppure accettarsi integralmente se non si fa un tentativo per comprenderla.

Per il mondo nuovo Cotta propone la definizione di *età tecnologica*, dato che simbolo e impulso del nostro tempo è l'energia tecnologica: sintesi del trinomio: scienza, industria, tecnica.

Lo sviluppo tecnologico reca in sé possibilità di involuzione, ma reca pure la possibilità di liberare l'uomo e la società da altri mali che è moralmente lecito (e possibile, teoricamente) eliminare: miseria, fatica, morte

per alcune malattie attualmente incurabili. Pertanto non è in discussione il fatto che ci debba essere o no questo sviluppo tecnologico, ma il modo come avviarlo, come meditarlo.

La *sfida* di cui tratta Cotta è appunto l'ambivalenza della quale abbiamo fatto cenno: ossia l'età tecnologica ha in sé possibilità di involuzione ed evoluzione nel contempo. Una risposta a tale sfida non può essere data dalle ideologie, anche se sul piano della prassi le ideologie sono tutt'altro che morte, ma dalla *meditatio mortis;* specie oggi che la possibilità di un evento cosmico (legato anch'esso e implicito a questa età tecnologica) si è ingigantita. « Una continua, approfondita, sapienziale *meditatio mortis* — scrive Cotta — è oggi più che mai indispensabile », dato che la morte non è un elemento estraneo e ripugnante alla vita, ma è *interna* alla vita, le è presente e l'accompagna. Non si tratta della morte individuale, ma di quella globale, cosmica. La *meditatio mortis* può pertanto restituire una dimensione umana e un significato al tempo e agli eventi.

G. L.

HENRI DE LUBAC: « L'ETERNEL FEMININ » - Etude sur un texte de Teilhard de Chardin, Aubier, Paris 1968.

Il lavoro del padre de Lubac è diviso in due parti: una è l'esegesi di un testo di Teilhard, l'altro è invece un commento sulle condizioni odierne della teologia e del significato che l'opera teilhardiana assume per rispetto ad esse.

Le due parti hanno una certa connessione tra di loro. Il de Lubac ha sostenuto con autorità e impegno lo sforzo di una interpretazione ortodossa del corpus teilhardiano: ha svolto con indubbia efficacia questo lavoro, cosicché una viva immagine della persona, e un'immagine singolarmente attraente, si trova al termine dell'attenta lettura e combinazione dei suoi testi.

Il testo di cui il padre deve dare ora un'interpretazione è stata oggetto di commenti polemici. Al termine dell'esegesi del padre de Lubac ci si trova sempre di fronte a questo problema: se il Teilhard, che la composizione-ricomposizione di testi del padre de Lubac ci offre, sia ancora autentico, o se il suo inserimento nella tradizione non sia avvenuto a spese dell'autenticità del pensiero.

« Il y a d'alleurs, debordant largement la théorie de l'amour, tout un platonisme teilhardien » (p. 45). Quest'affermazione di Henri de Lubac sorprenderà il comune lettore delle opere teilhardiane: ma il nostro autore può subito suggerirci, con l'abilità che gli è abituale, un testo *ad hoc:* « Les profondeurs que nous pretons à la Matière ne sont que le réflet des hauteurs de l'Esprit », tolto dalla *Evolution de la chastété.* E di lì il de Lubac conclude: « bref, le nom de Teilhard est à retenir par celui qui voudra suivre jusqu'à nos jours l'histoire, longue et variéé, du "platonisme chrétien" » (p. 51).

E' possibile interpretare la dottrina del padre Teilhard sull'eterno femminino con l'attrazione del Bene sull'anima, con l'eros platonico?

Naturalmente una interpretazione platonica dell'« eternel feminin qui nous attire vers l'Haut » potrebbe situare il Teilhard tra coloro che hanno visto il mondo archetipo come il termine ideale, medio tra l'abisso della divinità e il mondo creato. In san Tommaso le creature sono la stessa essenza creatrice ma solo in quanto appare imitabile ad extra in un modo determinato. Il padre de Lubac cita Soloviev, le sue espressioni sull'eterno femminino, ma non le sue speculazioni sulla Sofia increata, che mostrano nel pensiero del filoso russo un senso più autenticamente filo-

platonico che non sia invece reperibile in Teilhard.

L'« eterno femminino » è una dimensione metacosmica, archetipa, come il « platonismo cristiano » sembrerebbe in tal caso postulare, o è invece una forza immanente all'universo, una sua dimensione?

E' certo difficile comprendere quale precisa realtà adombrino queste parole, riferite all'eterno femminino. «Placée entre Dieu et la terre, comme une region d'attraction commune, je les fais venir l'Un à l'autre, passionnèment » (p. 171).

Queste parole in Teilhard sono dette a un tempo dell'eterno femminino e di Maria. Esse possono essere riferite alla Vergine, nel senso in cui ella appare come « termine fisso d'eterno consiglio »: ma in che senso questo non definito «eterno femminino» e la Vergine Maria possono applicarsi le medesime parole? E in che senso la Vergine si può definire « developpement progressif » dell'eterno femminino?

Il padre de Lubac pone qui il concetto di « analogia »: ma l'analogia classica, che presuppone la radicale differenza dei gradi d'essere, è, logicamente, rimpiazzata da Teilhard con l'analogia dinamica. Per il Teilhard, « l'analogie devient génétique et dynamique » (p. 124). L'analogia nega di per sé l'uniformità dei gradi dell'essere e sottolinea come la somiglianza, che l'omogeneità dell'essere comporta si situi nei vari gradi d'essere a diversissimi livelli, sino al punto in cui, nel caso della creatura e del Creatore, l'univocità stessa della parola viene meno.

Ma Teilhard ci parla di un processo di trasformazione, di un divenire a cui è essenziale mantenere sempre l'unità del soggetto, in modo tale che esso soggetto appaia a un diverso livello, ma sempre identico a se stesso. Nel teilhardismo non è la materia prima il soggetto ultimo delle mutazioni, ma un soggetto unitario che si qualifica sempre in modo più elevato ma omogeneamente a se stesso.

La Vergine Maria appare come la forma compiuta dell'eterno femminino, la sua perfetta identità. E' l'identità che cresce, non la nuova forma o il nuovo essere che investe e trascende il precedente. L'eterno femminino sta a Maria come la biosfera, la noosfera stanno al Cristo punto omega. La dualità del mondo si manifesta come dualità del suo pleroma.

L'eterno femminino è una « composante de l'universe », è la « face unitive du Réel » (p. 215). In questo senso esso è la forza che conduce alla continua trasformazione dell'identico nella sua più alta identità: e culmina dunque nella « Vierge qui nous donne le Christ » (p. 215).

E' il termine medio, la fessura dialettica nel compatto mondo teilhardiano che spinge verso l'accrescimento e la pienezza.

Non sembra che il teilhardismo possa entrare nei quadri della metafisica classica: e che se ne possa veramente salvare la lettera. Sulla lettera il padre de Lubac fa riserve, ci sembra, più numerose e più forti che nel suo lavoro precedente.

Sembrerebbe metodo più adatto, per integrare ciò che può essere accettabile del messaggio teilhardiano alla coscienza cattolica, il cessare di difenderne la lettera. Chi accetta veramente, tra i credenti o i non-credenti, la noosfera o il punto omega? Eppure il problema di comprendere il senso integrale dell'opera umana, di meditare sul significato e sulle prospettive che il grande possesso umano del mondo riveste e sulle prospettive che apre è un innegabile problema filosofico: e il problema della vita terrestre dei corpi gloriosi, il significato reale dei nuovi cieli e della nuova terra, il rapporto tra la storia del cosmo e dell'uomo ed escatologia sono problemi teologici innegabili: chi può negare a Teilhard il merito di averli proposti? E che è grazie anche a lui che essi sono divenuti problemi indifferibili?

La seconda parte dello scritto del padre de Lubac sarà forse quella che susciterà più commenti perché è una

presa di posizione vigorosa contro gli errori correnti. All'atteggiamento di numerosi cristiani, che della fede conservano non la virtù e le opere ma soltanto il nome, egli oppone l'atteggiamento esemplare che fu di Teilhard, portatore di problemi, di intuizioni, di suggestioni autentiche, tutt'altro che conformisticamente recepite e vissute. Ma se è giusto opporre la vita del padre Teilhard, e persino la fede che compare nei suoi scritti, alla miscredenza di tanti cattivi cristiani, non ci sembra ancora una volta che la lettera di Pierre Teilhard de Chardin possa essere un elemento determinante di una rinnovata e accresciuta ortodossia. Non altrettanto diremmo del suo spirito, come il padre de Lubac qui ce lo presenta, e soprattutto dei suoi problemi. E, del resto, le parole più belle di Teilhard che il padre de Lubac qui cita sono parole di speranza in una chiarezza a venire che risolvesse in modo pacificante i problemi di cui egli sentì con gioia, con dolore, con veemenza, con fedeltà, l'insorgere ed il maturare.

G. B. B.

CAMILO TORRES: « LIBERAZIONE O MORTE » - (Antologia degli scritti). introduzione di Gian Mario Albani, Feltrinelli editore, Milano 1968.

Si tratta di un volumetto in edizione economica, di appena 157 pagine, che contiene gli scritti più significativi di Camilo Torres Restrepo, fondatore del « fronte unito » ed animatore della guerriglia in Colombia, morto il 15 febbraio 1966 in una fattoria di Santander durante uno scontro tra guerriglieri colombiani e reparti antiguerriglia.

La prefazione alla edizione italiana è fatta da Gian Mario Albani, il quale ricorda il breve messaggio dato dalle montagne al popolo colombiano e a tutto il mondo, dai comandamenti dell'esercito di liberazione nazionale, in seguito alla morte di Camilo: « E' morto Camilo... Da lui abbiamo molte cose da imparare. La sua vita fu tersa e pura. Al suo profondo cristianesimo, da lui inteso e praticato con amore illimitato per i poveri, gli sfruttati e gli oppressi, con dedizione totale alla lotta per la loro liberazione, unì la concezione scientifica della guerra rivoluzionaria come unico mezzo efficace per sviluppare la lotta liberatrice fino alle ultime conseguenze » (p. 5).

Dalla lettura degli scritti qui raccolti, pare effettivamente che tutta la vita di Camilo Torres sia stata vissuta, spesa e consumata in un sacrificio per gli altri. Ma quello che più colpisce, al di là di valori che possono avere un riconoscimento sul piano umano e anche, in certo senso, una giustificazione, è che la figura di Camilo, attraverso i suoi scritti, perde proprio la dimensione più importante che si vuole attribuirle. Basta infatti leggere il *Messaggio ai cristiani*, citato molto spesso da scrittori anche autorevoli, per capire che esso è il più debole di tutti quelli che Camilo diresse alla umanità. Egli afferma che nella Colombia i fatti politici, religiosi e sociali hanno provocato nei fedeli molta confusione, e che, quindi, « noi cristiani dobbiamo avere una salda posizione circa le basi essenziali della nostra religione » (p. 38).

Il Vangelo, san Paolo, san Tommaso sono le fonti cui attinge Camilo per sostenere la necessità dell'amor del prossimo, l'origine della autorità, e per trarre insegnamenti che sembrano perfettamente accettabili. Ma il suo discorso cade dopo poche righe, quando afferma: « Io ho abbandonato i privilegi e i doveri del clero, ma non ha smesso di essere sacerdote. Credo di essermi dedicato alla rivoluzione per amore del prossimo.

Ho cessato di dir messa per ren-

dere realtà tale amore, sul terreno temporale, economico, sociale. Quando il mio prossimo non avrà nulla contro di me, quando sia stata realizzata la rivoluzione, tornerò ad officiare la messa se Dio me lo permette. Credo di seguire così il comandamento di Cristo: "Se dunque tu, nel fare la tua offerta all'altare, ti rammenti che il tuo fratello ha qualcosa contro di te, lascia lì la tua offerta davanti all'altare e và prima a riconciliarti col tuo fratello, poi ritorna a fare l'offerta" (Matteo V, 23-24)» (p. 39).

Non sono certo necessari molti commenti per dimostrare come la tesi di Camilo sia insostenibile. Come può dire che Cristo ha insegnato a realizzare prima il regno dell'uomo sulla terra, per poter dare poi un culto a Dio?». Come può intendere che la perfezione sociale sia la condizione della preghiera e dell'offerta a Dio del singolo? Come può dimenticare che è scritto: «Cercate prima il Regno di Dio e tutte le altre cose vi saranno date in sovrappiù»? Come può in nome del Vangelo esentare prima completamente se stesso da tutti gli obblighi liberamente accettati in una libera vocazione, e da invitare poi gli altri a fare come lui? Se le parole di san Matteo si prendessero nel senso che vi attribuisce Camilo Torres, chi potrebbe più accostarsi all'altare?

Le parole dette da Camilo sono particolarmente gravi, perché sostenute da affermazioni altrettanto gravi fatte nelle pagine seguenti, in altri messaggi: «Dopo la rivoluzione noi cristiani avremo la coscienza di avere stabilito un sistema che è orientato dall'amore del prossimo» (p. 40). «Quando le classi popolari assumeranno il potere, grazie alla collaborazione di tutti i rivoluzionari, il nostro popolo discuterà sul suo orientamento religioso» (p. 42).

I problemi del paese, certamente gravi, tormentati dalle grandi sperequazioni sociali, coinvolgono Camilo in modo tale che cade e si sgretola in lui tutto quello che poteva costituire la sua vera forza.

Non esiste una forma di cristianesimo *ad usum Camili*, dove tutto viene rimandato ad un futuro senza chiare prospettive, dove utopisticamente si crede alla realizzazione di un mondo felice in cui regnano giustizia, uguaglianza, amore, ricchezza per tutti, e solo dopo pienamente soddisfatti, gli uomini potranno finalmente incominciare a pensare a Dio.

Non riusciamo a capire quindi perché si parli ancora di don Camilo Torres come di un sacerdote che nel sacrificio della sua vita, al grido di «Liberazione o morte» ha realizzato il cristianesimo, oppure che si possa ancora affermare che la sua figura è poco chiara e discutibile. Dai messaggi diretti ai comunisti, ai militari, ai sindacalisti, ai non allineati, ai contadini, alle donne, agli studenti, ai disoccupati, al fronte unito del popolo, ai detenuti politici, ed, infine, alla oligarchia, il suo pensiero appare di una logica chiara, senza incertezze.

La cambiale firmata da Camilo Torres pare che non sia scaduta in tempo, perché potesse pagarla. E' morto infatti lassù sulla montagna della Columbia senza aver abbandonato niente della causa che gli pareva giusta. Non è certo nostro compito giudicarlo, anche perché i disegni di Dio sono molti e spesso incomprensibili.

Resta, però, il dovere di far capire in che cosa consisteva la debolezza di questo uomo, nel quale troppi hanno creduto di interpretare la figura del perfetto cristiano e del perfetto sacerdote. L'amore del prossimo è rimasto in Camilo amore umano, finito in un rettangolo di terra dove si combatte e si muore. Dio non c'entra con questa storia del suo paese, non è mai invocato, pregato, adorato. Deve solo aspettare il suo turno, pazientemente, quando finalmente l'uomo, riuscirà ad alzare il capo per cercarlo, dopo aver ottenuto una vita tranquilla e giusta sulla terra.

M. C.

RICEVUTI

MAX POHLENZ: « LA STOA » (Storia di un movimento spirituale) - Traduzione di Ottone De Gregorio, La Nuova Italia editrice, Firenze 1967.

JOHN G. NEIHARDT: « ALCE NERO PARLA » - Traduzione di Rodolfo Wilcock, Adelphi editore, Milano 1968.

HANS REICHENBACH: « LA NASCITA DELLA FILOSOFIA SCIENTIFICA » - Edizioni del Mulino, Bologna 1967.

AUTORI VARI: « LA COSCIENZA DICE NO » - Gribaudi editore, Torino 1968.

JULIUS EVOLA: « L'ARCO E LA CLAVA » (Con un saggio di Gottfried Benn sull'autore) - Scheiwiller editore, Milano 1968.

BARTOLOMEO SORGE: « IL SOCIALISMO IN ITALIA » - Borla editore, Torino 1968.

PIERRE DRIEU LA ROCHELLE: « LO STATO CIVILE » - Traduzione di Elisa Morpurgo - Longanesi editore, Milano 1968.

MICHELE FEDERICO SCIACCA: « FILOSOFIA E ANTIFILOSOFIA » - Marzorati editore, Milano 1968.

PAUL TILLICH: « L'ETERNO PRESENTE » - Traduzione di Giuseppe Sardelli, Ubaldini editore, Roma 1968.

PIER CARLO LANDUCCI: « IL DIO IN CUI CREDIAMO » - Edizioni Pro Sanctitate, Roma 1968.

EMILIO CAVATERRA: « IL PAPA NEGRO » Edizioni del Borghese, Milano 1968.

MIRCEA ELIADE: « IL MITO DELL'ETERNO RITORNO » - Borla editore, Torino 1968.

GIANNI GRANA: « MALAPARTE » - La Nuova Italia editrice, Firenze 1968.

EMILIO PONTI: « CRISI DELLA DEMOCRAZIA » - Trevi editore, Roma 1968.

JOSEPHUS ZELIAUSKAS: « DE EXCOMMUNICATIONE VITIATA APUD GLOSSATORES (1140-1350) » - Pas Verlarg, Zurich 1967.

FRANCO ACCAME: « ADDIO » (Raccolta di poesie) - Edizioni del Cicala, Genova 1968.

BASILIO DE SAN PABLO: « LA MEDITACION EN LA PASION DE CRISTO » - Administracion de El Pasionario. Madrid 1967.

BASILIO DE SAN PABLO: « ESPIRITUALIDAD DE LA PASION Y ESPIRITUALIDAD DE LOS PASIONISTAS » Administracion de El Pasionario, Madrid 1967.

AUTORI VARI: « AGGIORNAMENTO TEOLOGICO E PASTORALE » - Edizioni Ares, Milano 1968.

CHARLES JOURNET: « LA RIFORMA PROTESTANTE » - Edizioni Ares, Milano 1968.

« SOCIETA' DEL BENESSERE E CONDIZIONE OPERAIA » - Atti del XVI incontro nazionale di studi di Vallombrosa promosso dalle ACLI, collana Ricerche, Roma 1968.

LUCIANO CAVALLI: « MAX WEBER: RELIGIONE E SOCIETA' » - Edizioni del Mulino, Bologna 1968.

GIUSEPPE CENACCHI: « LA PEDAGOGIA SEMINARISTICA NEI DOCUMENTI DEL MAGISTERO ECCLESIASTICO » - Istituto padano di arti grafiche editrice, Rovigo 1966.

PRIMO SIENA: « IL PROFETA DELLA CHIESA PROLETARIA » - Dell'Albero editore, Torino 1966.

PRIMO SIENA: « DONOSO CORTES » . Volpe editore, Roma 1966.

PHILIPPE DE LA TRINITE: « TEILHARD DE CHARDIN - ETUDE CRITIQUE » (Vision cosmique et christique) - Editions de la Table Ronde, Paris 1968.

MARIE-DOMINIQUE PHILIPPE: « LE MISTERE DU CHRIST CRUCIFIE ET GLORIFIE » - Editions Alsatia, Paris 1967.

SILVANO BURGALASSI: « IL COMPORTAMENTO RELIGIOSO DEGLI ITALIANI » . Vallecchi editore, Roma 1968.

RANIERO CANTALAMESSA: « L'OMELIA "IN S. PASCHA" DELLO PSEUDO-IPPOLITO DI ROMA » (Ricerche sulla teologia dell'Asia Minore nella seconda metà del II secolo) - Vita e Pensiero editrice, Milano 1967.

A cura di:

Gianni Baget Bozzo
Glauco Licata

RELIGIONI OGGI

La « Gaudium et Spes » *chiede ai cristiani di collaborare con tutti gli uomini, compresi i non credenti, alla costruzione del mondo e alla instaurazione di una pace vera. Traducendo sul piano metodologico il sopraddetto postulato, cristiani e marxisti dovrebbero riconoscere che le convinzioni profonde se non sono viziate da fanatismo o integrismo non ostacolano anzi favoriscono dialogo e convergenze.*

Accelerando questa apertura conciliare — che ovviamente non riguarda il campo filosofico e della teologia, ma riguarda campi come quelli della politica, dell'economia e delle scienze sociali: ossia rapporti, diritti e doveri fra uomo e Stato, uomo e società — da qualche tempo pattuglie avanzate di cristiani e marxisti hanno avviato su sfera internazionale (e stavo per dire olimpica) il cosiddetto dialogo, organizzando incontri a Salisburgo nel 1965, a Herrenchiemsee nel 1966, a Marienbad nel 1967; sotto il patrocinio della Paulus-Gesellschaft, e per l'ultimo di Marienbad anche della accademia delle scienze cecoslovacca. Ci occuperemo di quest'ultimo traendo lo spunto dal fascicolo speciale che gli ha dedicato, con una presentazione di Lucio Lombardo Radice, la rivista romana « Religioni oggi » *di Alceste Santini. Sono riportate relazioni di Congar, Azcarate, Kellner, Garaudy, Girardi, Gruppi, Metz, Prucha, Moltmann, Miano e Santini.*

Di particolare interesse è il saggio di padre Giulio Girardi del segretariato per i non credenti: « Cristiani e marxisti a confronto sulla pace », *il cui testo completo è stato pubblicato dalla Cittadella editrice.*

A nostro avviso — a prescindere ora dall'opportunità e tempestività di un dialogo o dal rischio che esso sia politicizzato ad usum Delphini — è centrata l'osservazione di padre Girardi. Ossia: cristiani e marxisti hanno in comune la convinzione che la vita e la storia umana non possono essere orientate unicamente alla ricerca di un benessere immediato, « ma devono essere animate da un grande ideale ». *Questo appello lanciato nella civiltà industriale (e, aggiungo, fatto giungere anche a certi sindacalisti oltranzisti che hanno istituzionalizzato una sorta di metafisica del benessere materiale) diverrebbe un messaggio di salvezza e si concreterebbe su alcune zone di coincidenza nelle quali possano esservi temi di dialogo: la pace, la libertà, il razzismo, il problema della fame nel mondo.*

Per alcuni di questi dialoganti le zone di convergenza per una collaborazione fra cattolici e marxisti non sono puramente congiunturali, ma in pratica infinite. Così ritengono ad esempio il comunista spagnolo Manuel Azcarate e, con qualche riserva, Roger Garaudy, direttore del centro di studi marxisti di Parigi. Costoro insistono non soltanto sulla necessità che i cristiani si dissocino anche nella pratica dal sistema capitalista (del resto, si può ribattere, esiste già tutta una pubblicistica cattolica che condanna il

capitalismo liberale), ma vorrebbero pure che venisse accettata sic et simpliciter (solo perché attinente al campo economico-sociale) l'impostazione marxista sull'istituto della proprietà; senza avvedersi di urtare in ciò con quello che invece i cristiani chiedono ai marxisti: ossia che dissocino non solo in teoria ma anche in pratica il socialismo da metodi dittatoriali e che riconoscano che non può esservi identità fra i seguenti due concetti: Chiesa dei poveri - dittatura del proletariato.

Le due richieste, si badi, se contenute in limiti ragionevoli e senza mostruose ambiguità sono valide: sia quella rivolta ai cattolici (e in parte operante da tempo, dato che la dottrina sociale della Chiesa non è cosa di oggi ma rimonta alla « Rerum novarum »; *e neppure è cosa statica, ma segue le trasformazioni della società), sia quella rivolta ai marxisti (anche questa, bisogna riconoscere, in via di infiorescenza in alcuni Stati dell'Europa orientale). Si tratta di avvenimenti equivalenti a rivoluzioni per entrambi, ma a parer mio sorti al di fuori di ogni dialogo: e che un dialogo potrebbe agevolare minimamente senza condurre mai, comunque, ad una identificazione delle due concezioni del mondo, alla quale identificazione ostano appunto le differenze ideologiche.*

Tessuto del dialogo resta in ogni caso la libertà, *il rispetto della libertà, compresa quella religiosa, da una parte e dall'altra; e denominatore comune* l'uomo, *la dignità umana (sicchè non vediamo perché il dialogo debba essere solamente fra cristiani e marxisti, e non fra cristiani da una parte, e dall'altra marxisti e liberali e addirittura più semplicemente fra cristiani e non credenti).*

Occasione per il dialogo resta l'incontro di una idea (o di più idee) con un fatto. Per i cristiani anche senza dialogo è nell'ordine logico tale incontro, tale interazione: infatti — come dimostra Yves Congar — il cristianesimo è anche realizzazione storica di una affermazione finalista; e se il cristianesimo è trascendente, l'uomo cristiano è soggiogato alle condizioni storiche.

*Considerando i tre punti sopraddetti (libertà, uomo, incontro di una idea con un fatto) ritengo che solo per taluni e limitati temi della sfera politica un dialogo che parta dal piano filosofico (come quello di Marienbad) possa tornar utile e arricchire sia cristiani che marxisti: tenendo inoltre presente che i dialoganti — come scrive padre Girardi — non intendono prendere il posto degli uomini politici (i quali in definitiva devono giudicare sull'*opportunità *della collaborazione in una situazione determinata), né intendono prendere il posto delle gerarchie locali che* « pur rispettando l'autonomia dei laici nella loro propria sfera, possono essere indotte a pronunciarsi sulle implicanze religiose e morali di una alleanza politica in un contesto storico particolare ».

Appunto per questo ritengo che non sia tanto il dialogo a far scoprire un cristianesimo (e neppure un marxismo) più vivo, più dialettico, più dinamico e liberato da quell'integrismo che ne aveva bloccato ogni capacità di sviluppo per comprendere la nuova realtà della storia contemporanea. A far scoprire questo cristianesimo — e pure questo marxismo, come pare stia accadendo in Polonia e Cecoslovacchia — concorre piuttosto l'incontro (che per i cristiani, abbiamo detto, è previsto) tra idea e fatti.

RIVISTA INTERNAZIONALE DEL DIALOGO

Si tratta di una iniziativa cattolica nel dialogo tra credenti e non credenti: in particolare tra cristiani e marxisti. Sullo sfondo dell'iniziativa stanno certamente le conferenze della Paulus - Gesellschaft *con i marxisti, di cui vien dato un preciso resoconto da parte di una importante dirigente comunista cecoslovacca, E. Kadlecova.*

Gli articoli sono dovuti parte a cattolici, parte a protestanti, parte a marxisti: una posizione « umanista » (che in linguaggio italiano tradurremmo, più storicamente, per « laicista », nonostante le differenze che le diverse situazioni hanno segnato sulla medesima posizione spirituale) è espressa da un articolo americano.

Le posizioni marxiste ci sembrano qualificate sopratutto da due articoli: uno dovuto al cecoslovacco Milan Machovec, l'altro allo jugoslavo Branko Bosnjak. Il primo parte da una « demitizzazione » del Vangelo, ridotto appunto alla disponibilità verso l'altro, a contenuto dunque rigorosamente antropologico: l'altro ricorre a Parmenide per negare ogni trascendenza per rispetto all'essere dato. L'essere è, il non essere non è, significa per il filosofo jugoslavo la negazione della trascendenza e dell'escatologia. Più sensibile alla « mano tesa » del gruppo del padre Rahner, il primo vede nell'escatologia cristiana il modo di un superamento continuo delle limitazioni storiche, un modo per garantire la non istituzionalizzazione della società marxista in ragione delle stessa determinatezza della sua prospettiva. Il secondo invece ritiene di ritrovare nella filosofia dell'immobilità la « sicurezza » della visione marxista del mondo come compiuto immanentismo.

Già dunque i due più autorevoli interventi marxisti ci rivelano due tipi di opzioni filosofiche. L'una più direttamente rivoluzionaria, quella cecoslovacca, alla ricerca di un superamento della determinatezza dello storicismo marxista in una posizione che sia, per principio, dinamica, che assicuri, come fondamento del moto, una tensione continua al di là dell'istituzionalizzato. L'altra, invece, tende a garantire soprattutto l'ateismo del marxismo, il marxismo come ateismo conseguente, e nel rigettare ogni connessione storica ed ideale con il cristianesimo.

Alla base delle due diverse opzioni sta certamente, nel caso dello jugoslavo, una precisa influenza dell'esistenzialismo heideggeriano, mentre, invece, l'intervento cecoslovacco si colloca nel quadro di un'interpretazione umanistico-rivoluzionaria del marxismo. E' singolare che la posizione più chiusa verso il cristianesimo sia quella più nutrita delle moderni correnti filosofiche prevalenti in occidente.

I principali interventi di parte cattolica ci sembrano quelli del padre Dubarle. Questi espone una sua filosofia del dialogo. Vi sono due tipi di

dialogo: uno teso alla ricerca della verità, l'altro alla esaltazione della libertà: uno cerca l'integrazione nella verità, l'altro cerca la reciproca accettazione della libertà.

Quale significato razionale preciso si debba dare alla tesi del padre Dubarle è difficile dire: è possibile una comunione senza comune verità? Può essere che alle volte essa può essere più implicita che esplicita, più desiderata che comunicabile. Il resoconto della Kadlecova su Marienbad ha accenti di autenticità e mostra la ricerca di una verità comune, del ritrovamento di un fondo comune. Si può dire che esiste un contrasto tra tensione rivoluzionaria e visione materialistica della storia? La Kadlecova ha parole contrarie al materialismo storico e approva entusiasticamente una relazione del padre Congar. Esistono certo dei punti di contatto storici tra marxismo e cristianesimo, data l'origine teologica della dialettica hegeliana: il marxismo presuppone una compiuta immanentizzazione delle categorie nate sul terreno della teologia cristiana della storia. Quando Lenin presentava il marxismo come l'applicazione dell'evoluzionismo alla storia della società si poneva certo ben al di fuori dei più complessi strumenti culturali di Marx.

Proprio questo ci rende difficile intendere la posizione del padre Dubarle, che sembra minimizzare la ricerca teorica, il quaerere veritatis *come fondamento e giustificazione del dialogo. Il dialogo non è certo il kerigma, d'accordo: ma non può nemmeno essere il nudo esercizio delle regole di convivenza, una sorta di galateo sociale.*

Il saggio del padre Rahner sulla teologia della speranza rappresenta la più consistente offerta intellettuale, offerta da parte cattolica ad una posizione come quella del Machovec. « Il cristiano deve imprimere la sua speranza nelle strutture del mondo ». Il padre Rahner intende la speranza « come distacco da sé per lanciarsi nell'assolutamente non a lui disponibile » (p. 73). Può essere la definizione di una spiritualità della rivoluzione permanente. Accenniamo le obiezioni che si potrebbero fare alla concezione della speranza del padre Rahner: essa si porrebbe come un distacco da sé permanente per raggiungere poi le dimensioni del vero e del buono in Dio, oggetto della fede e della carità. Ciò sembra assai diverso dalla virtù teologale della speranza, che ha per oggetto Dio concepito come proprio bene: non è dunque un atto di distacco e di affidamento all'ignoto. Così come il padre Rahner definisce la speranza, non si ravvisa in essa né la virtù teologale né il fondamento in Cristo. In questa visione, Cristo non è di per sé il fondamento dell'atto di speranza ma solo la garanzia della sua possibilità e validità (p. 72).

Ma, anche sul piano sociale, ciò sembra corrispondere a una dimensione idealistica ed astratta della società, ben lontano dal gusto del realismo e della concretezza proprio del marxismo. Proprio ad una posizione come quella del padre Rahner, la congiunzione di eleatismo e di materialismo, propria del Bosniak, potrebbe muovere obiezioni particolarmente efficaci.

I contributi protestanti non sono in questo numero significativi e qualificanti.

Da notare un articolo del cardinale Koenig sul segretariato per i non credenti.

INFORMATIONS CATHOLIQUES INTERNATIONALES

L'ultima parte del numero 310 delle « *Informations catholiques internationales* » è dedicato al problema: « *Chi è Gesù Cristo?* ». Una prima parte — « *Le témoignage de l'histoire* » — è affidata al padre Leon Dufour, gesuita: l'altra, intitolata « *La foi, c'est une autre histoire* », è affidata al domenicano A. M. Besnard.

Il Dufour ci espone una dottrina simbolica del racconto evangelico: « *si les generactions actuelles avaient un peu plus le sens du symbole, elles entreraient plus facilement dans une veritable lecture de l'Evangile... Beaucoup des gens refusent le symbole parce que il n'est pas " historique ". Il faut chercher à attendre le roc des faits. Mais il faut savoir aussi que le symbole est la dimension profonde de l'histoire. Ce n'est pas seulement le sens de la religion qui se perd aujourd' hui: c'est aussi le sens du symbole. Il faut le retrouver. Alors on cesserà de se poser des pseudo-problèmes de type historique. Quand on cesse de lier la vérité des paroles de Jesùs à la litteralité de leur transmission, on commence à pouvoir goûter la variété des prospectives selon lesquelles les évangelistes saisissent l'événement* ». (p. 27).

Gli Evangeli sono interpretazioni, allo stesso modo che l'opera d'arte è un'interpretazione della realtà. E' il Dufour che lo dice: e il modo in cui lo dice è ancor più significativo.

La « dinamica » degli Evangeli è paragonabile alla carica esplosiva che vi è in un'opera d'arte. L'opera d'arte è l'opera di un uomo che ha « *dépassé son individualité pour étendre sa presence à l'humanité entière: il dit quelque chose à toutes les generations à venir* ». La dinamica ed il significato mondiale cominciano dunque al di là dell'individualità storica. Questa è soltanto « fatto bruto ». Nell'universo storico del Dufour solo le idee e i simboli che li veicolano agiscono: il fatto non giova a nulla. Il Gesù storico è, dunque, la convergenza dei quattro simboli evangelici, il punto di fusione e di omogenità dei simboli. La storia non si trova nei fatti, ma nelle idee.

Questa teoria può essere un mezzo facile per risolvere le difficoltà esegetiche, componendo la demitizzazione del fatto con la conservazione del mito, elevato a dignità di simbolo: si tratta di fare un uso simultaneo, compatibile con il dogma cattolico, delle tecniche usate dai vari strati del razionalismo. Ma sarebbe difficile farla passare come una filosofia dell'azione storica. In Hegel la teoria è immanente nel fatto, il fatto fa corpo con il significato. Qui il fatto sarebbe solo la materia dell'interpretazione. Le cause storiche non sarebbero gli uomini che agiscono, ma gli storici che costruiscono i simboli. O gli storici-artisti.

Il padre Besnard segue passo passo le medesime tesi, con tono meno coltivato e attento, più emotivo. Risulta però ben chiara la medesima tesi: il fatto (anzi: *l'Evénement)* consiste semplicemente nella sua profezia. E si coglie soltanto nella fede. La fede è il fondamento del fatto, non il fatto è fondamento della fede. Il Vangelo *« est la prophetie sur l'Evénement Jesus Christ, il est, par le fait même, la continuation de cet Evenement pour ceux qui lui accordent creance, mais il n'est pas le journal de marche d'un journaliste neutre accrédité auprès des Douze ni l'enregistrement des paroles du Christ sur un magnetophone de campagne »* (p. 31). Il nostro padre è tanto a suo agio che fa persino dell'ironia. Se egli crede solo ai giornalisti neutri accreditati (contento lui, poi) e ai magnetofoni di campagna (diversi, sembra, da quelli di città), le sue certezze storiche debbono essere molto limitate. Insomma, il Vangelo non è un documento storico, è una testimonianza della fede: è di questa e non della storia che esso ci parla. E dunque solo la fede lo percepisce.

Infine, ci troviamo di fronte a delle *platitudes,* è il caso di dirlo, vecchie quanto il cristianesimo e continuamente aggiornate. Ora su di esse è l'impronta della storia delle forme. Hanno degli antecedenti, avranno dei successori.

Gli *idola scholae* vanno anche più svelti degli altri. Presto vengono, presto vanno.

Sarebbe facile trovare nei modernisti la versione antecedente di questa tesi nella forma di allora, che parlava di ruolo creativo della coscienza invece che di ruolo creativo della comunità.

Conoluderemo al riguardo con una citazione della *« Pascendi »*, che ci pare ad rem: *« Se si dicesse* (ai modernisti) *che esistono nella realtà visibile delle cose, fenomeni che appartengono all'ordine della fede, come la vita umana di Cristo, essi lo negherebbero. Anche se queste cose hanno un aspetto fenomenico,* (risponderebbero) *tuttavia, in quanto sono pervase dalla fede, e dalla fede sono defigurate e trasfigurate..., esse sono tolte al mondo sensibile e trasferiti in materia della realtà divina. A chi insistesse chiedendo se Cristo ha fatto veri miracoli, annunciato vere profezie, se veramente è rivissuto ed è veramente asceso al cielo,* (diremo che) *la scienza agnostica lo negherà, ma la fede lo affermerà ».* (Dz. 3485: n. trad.).